تراثنا

كشاف اصطلاحات الفنون

تأليف

محمد على الفاروقى التهانوى

المتوفى فى القرن الثانى عشر الهجرى

حققه

الدكتور لطفى عبد البديع

ترجم النصوص الفارسية

الدكتور عبد النعيم محمد حسنين

راجعه

الأستاذ أمين الخولى

وزارة الثقافة والإرشاد القومى

المؤسسة المصرية العامة

للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

١٣٨٢ هـ — ١٩٦٣ م

تراثنا

كشاف اصطلاحات الفنون

تأليف

محمد على الفاروقى التهانوى

المتوفى فى القرن الثانى عشر الهجرى

حققه

الدكتور لطفى عبد البديع

ترجم النصوص الفارسية

الدكتور عبد النعيم محمد حسنين

راجعه

الأستاذ أمين الخولى

وزارة الثقافة والإرشاد القومى

المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

١٣٨٢ ﻫ — ١٩٦٣ م



ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة النهضة المصرية
لأصحابها حسن محمد وأولاده
٩ شارع عدلي باشا بالقاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

١ — الكتاب

اللغة ليست مجرد أصوات ينطق بها أقوام من البشر وإنما هي تعبير عن تصور الإنسان للأشياء ومعاناته لآثارها في نفسه ، وأكثر ما يظهر ذلك في اللغة الفطرية ، فهي لشاعريتها تقوم على تمثيل الأشياء وإبرازها بالرمز والإيماء ؛ أما اللغة العلمية فمثلها الأعلى تجريد الألفاظ من شوائب التشخيص ، وتخليصها من آثار الانفعال التي علقت بها منذ الوضع الأولى ، ثم تحديد دلالاتها في نطاق الاصطلاح المتعارف عليه بين أهل العلم حتى لا تفضي العبارات إلى لبس يعوق الإلمام بالأحكام العقلية التي تتألف منها القضايا والقوانين .

ذلك أن أدنى صور الحكم العقلي على حقيقة من الحقائق بناء لها في صياغة لفظية ، والعلم لا يعدو أن يكون جملة من القضايا القائمة على علاقات المفردات بعضها ببعض بحيث يؤول الأمر في نهاية المطاف إلى البحث في الألفاظ والكليات من حيث إنها مادة الحدود وطرائق البرهان ، وهذا مما أفضى بيونكريه إلى أن يقول : إن كل ما يخلقه العالم في صدد حقيقة ما إنما هو الكلام الذي يصدر فيه الحكم على هذه الحقيقة ، ذلك أن اللغة التي يصدر فيها هذا الحكم تتضمن ميتافيزيقا مستترة لا تكون الحقيقة بدونها حقيقة .

ولهذا الأصل المقرر في فلسفة اللغة نظيره فيما ذهب إليه علماء الإسلام بصدد اللغة وتوقف العلم والمعرفة عليها حتى إن البحث في الألفاظ ودلالاتها يساوق وجوده وجود أول مراحل النظر العقلي في الإسلام كما ظهر ذلك في المسائل الكلامية وغيرها .

والعلوم الإسلامية إنما تولدت من البحث في الدلالات وما تفرع عليها من مشكلات مما جعل علماء كل علم يعنون بتمهيده من طريق النظر في ضبط قواعده وإحكام قضاياه .

وإذا كانت قد تشعبت بهم طرق البحث واستكثروا من المسائل فإنهم أداروا تلك الكثرة في نطاق الوحدة ، حيث جعلوا موضوع العلم جهة الاتحاد ، ترتد إليه جميع المسائل والقضايا التي تنزل محمولاتها منزلة أعراضه الذاتية .

وعلى هذا التصور التوحيدي للعلم الإسلامي ينبني ما ذهب إليه القوم من أن تمايز العلوم في نفسها إنما هو بحسب تمايز الموضوعات مما اقتضاهم تصدير العلم بما يعرف عندهم بالمبادىء والمقدمات التي منها معرفة حده لتمييزه بحسب المفهوم ومعرفة موضوعه لتمييزه بحسب الذات ، وكلتا المعرفتين سبيلها الحدود[١] .

---

(١) انظر في تفصيل هذه المسألة شرح المقاصد للتفتازاني ١/٧ ط استنبول .

على أن من العلوم ماله تعلق شديد بالألفاظ وتحديد دلالاتها بحيث يستدعى النظر فيها البحث فى المفردات ومعانيها على حدة كما هو الشأن فى علم الأصول والمنطق ، ومنها ما يقع بحث مفرداتها عرضاً فى ثنايا الأبواب والفصول كما يقع فى العلوم الأخرى .

* * *

وقد كان من أثر التوسع فى العلوم وكثرة الألفاظ المشتركة بينها مما لا يتأتى استيعابه فى كتب اللغة والمعاجم التى اقتصرت على المعانى اللغوية إفراد هذا النوع من البحث بالتصنيف ؛ وكان ما قام به أبلارد وألبرتس الكبير وغيرهما من المدرسيين لا يعدو أن يكون — كما قال اسبرنكر فى مقدمة طبعة الهند من هذا الكتاب — أصداء باهتة لصنيع العرب فى هذا الصدد . فهو صنيع كبير ، عنوافيه تارة بحدود — أو مصطلحات — علم واحد ، لغوى دينى ؛ وتارة بحدود مجموعة العلوم ، وخلفوا فى ذلك ما خلفوا من آثار . بقى منها ما بقى ، وضاع ما ضاع ، مما لا نستوفى ذكره هنا .

وممن ألفوا فى هذا الباب الكاتب الخوارزمى المتوفى سنة ٣٨٧ فى كتابه « مفاتيح العلوم » حيث جمع فيه ما بين كل طبقة من العلماء من المواضعات والاصطلاحات رتبها على أبواب العلوم ، والشريف الجرجانى المتوفى سنة ٨١٦ فى رسالة « التعريفات » التى رتبها على الحروف الهجائية ، وأبو البقاء الحسينى الكفوى المتوفى سنة ١٠٩٤ فى كتاب « الكليات » ، ثم القاضى عبد النبى بن عبد الرسول الأحدنكيرى الهندى وهو معاصر لصاحب الكشاف فى « جامع العلوم » الملقب بـ« دستور العلماء » وقد أتمه تأليفا سنة ١١٧٣ .

لكن كشاف اصطلاحات الفنون يقع بينها موقعاً حسناً ، فقد استقصى فيه التهانوى بحث المواضعات العلمية متدرجاً من الدلالة اللغوية إلى غيرها من الدلالات فى شتى العلوم من نقلية وعقلية ، وتوسع فى إيراد المسائل التى اقتضاها البحث معتمداً على الكتب المعتبرة فى العلوم المختلفة وعلى آراء الثقات من العلماء والمؤلفين ، وذكر المظان التى نقل عنها يوردها فى ثنايا المادة أو فى آخرها ، بحيث أضحى الكتاب معلمة الثقافة فى الإسلام .

* * *

« والتاريخ — كما ذكر اسبرنكير — لا ينبغى أن يكون سجلاً للمواليد وعقود النكاح وتعاقب الأفراد ثم الوفيات والجرائم وحماقات الأمراء ، ولكن ينبغى أن يكون مدوّنة ترصد تقدم الذهن البشرى فى محيط الزمن .

وإذا كان شأن الأمم التى تتزعم العالم الإعجاب بتقدمها وازدراء صنيع أسلافها فإنها بدووها لاقية نفس المصير ، فاليونان مع أنهم ظلوا كما قال أفلاطون أطفالاً كانوا يحتقرون من عداهم من الأمم والشعوب التى سبقتهم فى مضمار الحضارة وظل اللقب الذى أضفوه على هؤلاء يوحى بمعنى الهمجية عالقاً بهم إلى يومنا هذا ، والعرب وهم أكثر الناس فخرا بإيمانهم إنما يسمون عصر ما قبل النبوة عصر الجاهلية . وما أقل تقديرنا لدور المسلمين فى التنمية العقلية وهم أسلافنا الأدنون فى تمثيل الحضارة ؛ بل إن جمهرة الذين يحاولون إنصاف العرب أحد رجلين : رجل لا يعلم أو رجل لا يستطيع أن يقدر الدورة الحضارية لمن كانوا موضوع بحثه وتقصيه ، ولا يستطيع أن يحلّهم فى مكانهم من التاريخ العالمى .

على أن الأجيال المقبلة رغم ما نتخيله من بلوغنا تمام الحضارة سيضمون تطلعنا العقلى مع تطلع العرب ، وسيعدون هذا وذاك خطى متعاقبة نحو تطور أسمى للعقل البشرى ، ومن أجل ذلك لا ينبغى لأحد أن يقال من أى بحث شغل الأمم فى عصور صعودها .

والمرجو أن يتقبل كل من يشدو الفلسفة والنظر العقلى فى التاريخ نشر هذا الكتاب بقبول حسن فهو يعد معلمة للاصطلاحات العلمية عند المسلمين » .

ونحن نقول إن تاريخ الإسلام لا يتمثل فى الأخبار والحوادث ولا فى التراجم والوفيات وإنما يتجلى فى الحركات الفكرية والتصور العلمى للوجود ، وإذا كان البحث فى ثقافة الإسلام قد أتى من شىء فإنما أتى من التعلق بأذيال التاريخ الخارجي والتشبث بالطفيليات الإخبارية التى أخفت الحقائق وحجبتها عن الأنظار .

وعلى أن هذا الجانب الروحى كان أخصب نواحى التراث الإسلامى وأكثرها دلالة على ما سماه ابن خلدون كثرة العمران قال : « اعتبر ذلك بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة لمّا كثر عمرانها صدرَ الإسلام كيف زخرت فيها بحار العلم وتفننوا فى اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم واستنباط المسائل والفنون حتى أربوا على المتقدمين ، ولما تناقص عمرانها انطوى ذلك البساط وفُقِد العلم والتعليم بها وانتقل إلى غيرها من الأمصار »[1] .

ثم كان هذا الجانب أبقى من غيره على الزمن وأكثر تأثيراً فى مجرى التاريخ الإنسانى بحيث إن زوال السلطان السياسى للإسلام عن الأندلس لم يعق استمرار إشعاعه الثقافى على العالم الأوربى فى العصر الوسيط .

* * *

---

(١) المقدمة ص ٣٧٩ ط البهية .

٢ — المؤلف

والتهانوى مصنف الكشاف حسنة من حسنات الإسلام الهندى ، ليس له ترجمة فيما نعلم إلا ما ورد عنه فى كتاب نزهة الخواطر للعلامة عبد الحى الحسنى ، وقد كتب بها إلينا أحد علماء الهند وأكثر ما فيها منقول عما ذكره المصنف عن نفسه فى مقدمة كتابه ؛ وذكر بروكلمان التهانوى (ملحق ٢ ص ٦٢٨) واقتصر على إيراد اسمه والتاريخ الذى كتب فيه دون أن يشير إلى مصادر لترجمته .

وهو محمد أعلى بن شيخ على بن قاضى محمد حامد بن مولانا أتقى العلماء محمد صابر الفاروقى السنى الحنفى التهانوى نسبة إلى تهانه موطنه فى الهند ، أما الفاروقى فنسبة إلى الفاروق عمر بن الخطاب ، وإليه رضى الله عنه كانت تنسب دويلة الفاروقيين فى خنديش ، وقد استقلت عن دلهى عقب وفاة فيروز تغلق فى أواخر القرن الثامن الهجرى وعمرت إلى أوائل القرن الحادى عشر . ثم هو من أهل القرن الثانى عشر فقد كتب سنة ١١٥٨ هجرية الموافقة سنة ١٧٤٥ ميلادية فى عصر آذنت فيه إمبراطورية المغول بالأفول .

والثقافة الإسلامية فى الهند ليست وليدة هذا العصر ، وإنما تأصلت جذورها منذ أيام الغزنويين ، فقد أقاموا المعاهد العلمية التى كانت تعرف وقتئذ بالمدارس ومن أشهرها المدرسة التى أنشأها السلطان محمود فى غزنه جمل يؤمها الطلاب من جميع أنحاء آسيا وإيران ، وكان بلاطه مثابة للعلماء والمفكرين والأدباء كالبيرونى والفردوسى والدقيقى كما كانت المكتبة التى أنشأها فى فناء المدرسة من أكبر المكتبات فى العالم الإسلامى ؛ ومن بعد غزنه انتقل مركز العلم إلى لاهور ، ومنها إلى دلهى ، ثم تعددت البيئات العلمية فى الهند على أثر تحول العلماء إلى عواصم المقاطعات بعد الغارة التى شنها تيمور سنة ١٣٩٨ م فكثرت المدارس فى الحواضر ونمت دور العلم فيها ، ومن المدن التى ازدهرت فى تلك الحقبة مدينة جونبور التى لقبت فى عهد السلطان إبراهيم شاه المأمون بشيراز الهند .

واطّردت الحركة العلمية فى عصر المغول ، وكان لأباطرتهم عناية بالعلم وأهله فاستقدموا العلماء وأجزلوا لهم العطاء ، وكان ممن قدموا أيام الإمبراطور الأكبر (٩٦٤ — ١٠١٤ هـ) الميرفتح الله الشيرازى أحد نوابغ عصره فى العلوم العقلية والنقلية .

وإذا ذكرت العلوم الإسلامية فى هذا العصر ، فإنما تذكر بالإمبراطور العالم اورنك زيب الذى لقب بعالمكير (١٠٦٩ / ١٦٥٨ — ١١١٩ / ١٧٠٧) وقد حرص على نشر الإسلام وعقيدة أهل السنة وكان يتولى التدريس بنفسه للطلاب ، ومن مآثره الفتاوى الهندية وهى من أشهر المطولات فى فروع الفقه على مذهب الحنفية وتعرف بالفتاوى العالمكيرية نسبة إليه .

ولعل التهانوى قد أدرك طرفاً من عصر هذا الملك فقد كانت وفاته سنة ١١١٩ وتناثر عقد الدولة من بعده ، والتهانوى كتب كما ذكرنا سنة ١١٥٨ .

وممن نبغوا فى هذا العصر وقبيله بقليل العلامة محمود الجونفورى صاحب الشمس البازغة فى الطبيعيات والعقليات ، ومولانا عبد الرشيد صاحب الرشيدية فى المناظرة ، ومجدّد الألف الثانى عشر العالم الربانى الشيخ أحمد السرهندى ، والشيخ عبد الحق المحدث الدهلوى صاحب التصانيف ، ثم قطب الزمان إمداد الله التهانوى الفاروق الصابرى المهاجر المكى .

ويؤخذ مما ذكره المؤلف أنه نشأ فى بيت علم ، فقد تتلمذ على والده فى العلوم العربية والشرعية ، أما العلوم العقلية والطبيعية فقد طالع مختصراتها الموجودة عنده واقتبس منها — على حد قوله — المصطلحات أثناء المطالعة .

وكان من ثمرة ذلك تصنيف هذا الكتاب الذى استغرق منه بضع سنين ضمنه مصطلحات العلوم العربية من صرف ونحو وغيرهما ثم مصطلحات العلوم الشرعية من كلام وأصول وفقه ثم العلوم الحقيقية كالمنطق والحكمة وعلم العدد والهندسة والطب ، وصدّر الكتاب بمقدمة فى بيان العلوم المدوّنة وما يتعلّق بها ، وصنف المواد أبواباً وفصولاً ، الباب باعتبار أول الكلمة والفصل باعتبار آخرها .

* * *

وقد اعتمدنا فى نشر الكتاب على ثلاثة أصول :

أولها مصورة لمسودة المؤلف المحفوظة بمكتبة ليتون بجامعة عليكره تحت رقم ⅔ علوم عربية وهى مخطوطة بقلم تعليق تمّت كتابةً سنة ١١٥٨ ، وفى حواشيها تصويبات واستدراكات على ما فى متن الكتاب ، وتقع فى ٦٤٥ ورقة وأسطرها ٢٥ سطراً فى المتوسط .

وقد كان من توفيق الله تعالى اهتداؤنا إلى هذا الأصل الفريد فى فلم لمعهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية صورته بعثة المعهد أثناء عملها فى الهند وتولّت دار الكتب بالقاهرة تكبيره ، ذلك أنه إلى ماله من قيمة تاريخية فى توثيق المتن وتحريره قد أعاننا على تصويب كثير من الأخطاء والتصحيفات التى وقعت فى الطبعتين السابقتين على طبعتنا .

والثانى مطبوعة الهند وهى فى مجلدين كبيرين صفحاتهما ١٥٦٤ صفحة كبيرة وفى آخرها الرسالة الشمسية فى القواعد المنطقية لنجم الدين القزوينى المعروف بالكاتبى .

وقد طبعتها جمعية البنغال الآسيوية ضمن سلسلة المكتبة الهندية سنة ١٨٦٢ بتصحيح المولوى محمد وجيه والمولوى عبدالحق،والمولوى غلام قادر واهتمام الويس اسبرنكر التيرولى ووليم ناسوليس الأيرلندى، وفى هذه الطبعة زيادات رأى الناشرون إضافتها إلى الأصل الذى دونه المصنف ذلك أن الغرض منها كما جاء فى المقدمة « لم يكن نقل المتن على علاته بصوابه أو خطئه كما دونه المصنف بل تزويد القارئ بالخبر اليقين ، ومن أجل ذلك عمد الناشرون إلى الإحالة على الكتب التى استخدمها المصنف كلما تسنى لهم ذلك مما مكنهم من تصويب

المتن فى كثير من الأحيان ، بل إنهم ذهبوا إلى أبعد من ذلك فأضافوا مواد جديدة ، لكنهم لم يجترئوا على إيراد إيضاحات وشروح من عندهم وإنما حذوا حذو المؤلف فى النقل عن الأصول ثم ميزوا الزيادات الجديدة وعزوها إلى مصادرها ؛ وإن رجلا له مثل علم المولوى محمد وجيه وقد اضطلع أكثر من غيره بعبء تصحيح هذه الصفحات لأهل لهذا الصنيع » .

الثالثة مطبوعة الآستانة وقد طبعت سنة ١٣١٧ وهى جزء من الكتاب ينتهى بفصل الياء من باب الصاد ويقع فى ٩٠٠ صفحة من القطع المتوسط ثم خمس صفحات تتضمن استدراكات على الأخطاء الواردة فى الكتاب .

ولا تختلف هذه الطبعة عن طبعة الهند إلا فى أن مصححها ذيلها بحواش نقل مادتها عن مصادر المصنف ووضعها فى آخر الصفحات .

أما نحن فقد جعلنا نسخة المؤلف الأصل الذى اعتمدنا عليه مع مقابلته بما فى الطبعتين المذكورتين ، وأثبتنا ما فيها من زيادات نبهنا عليها فى مواضعها وحرصنا على الرجوع — ما أمكن — إلى مصادر المصنف وأثبتنا فى ذيل الصفحات مواضع النقول فى مظانها ليرجع إليها من شاء ، وقد كلفنا ذلك مشقة أدى إليها خلو أكثر الكتب من الفهارس التى تعين على الاهتداء إلى المراد .

ثم التزمنا تعريب العبارات الواردة باللغة الفارسية ، وأثبتنا الترجمة العربية فى صلب الكتاب بين حاصرتين ، وجعلنا الأصل الفارسى المقابل لها فى ذيل الصفحات ، وقد تولى ذلك زميلنا الدكتور عبد النعيم حسنين .

وقد بذل أستاذنا أمين الخولى غاية الجهد فى مراجعة الكتاب ، وكان لنظره السديد أثر كبير فى حل كثير من المشكلات المستعصية ، وتولى صديقنا الدكتور جوده هلال تصحيح تجارب الطبع لاضطرارى إلى السفر .

والله نسأل أن يسدد خطانا ويعيننا على إتمام الكتاب إنه ولى التوفيق .

لطفى عبد البديع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى خلق الإنسان ، وعلّمه البيان ، وخصّصه بروائع الإحسان ، وميّزه بالعقل الغريزى وأتمّ العرفان ، والصلاة على من وجوده رحمة للعالمين ، محمد رسول الملائكة والثقلَين أجمعين ، أفضل مجموع الملائكة والمرسلين ، وعلى آله وأصحابه الذين بهم طلع شمس الحق وأشرق وجه الدين ، واضمحلّ ظلام الباطل ولمع نور اليقين .

وبعد : يقول العبد الضعيف (محمد أعلى بن شيخ على بن قاضى محمد حامد بن مولانا أتقى العلماء محمد صابر الفاروقى السنّى الحنفى التهانوى) إن أكثر ما يُحتاج به فى تحصيل العلوم المدوّنة والفنون المروّجة إلى الأساتذة هو اشتباه الاصطلاح ، فإن لكلّ علم[1] اصطلاحاً خاصًّا به إذا لم يُعلَم بذلك لا يتيسّر للشارع فيه الاهتداء إليه سبيلا ، وإلى انفهامه[2] دليلا .

فطريق علمه إمّا الرجوع إليهم أو إلى الكتب التى جُمع فيها اللغات المصطلحة كبحر الجواهر وحدود الأمراض فى علم الطب ، واللطائف الأشرفية ونحوه فى علم التصوف .

ولم أجد كتاباً حاوياً لاصطلاحات جميع العلوم المتداولة بين الناس وغيرها ، وقد كان يختلج فى صدرى أوانَ التحصيل أن أؤلّف كتاباً وافياً لاصطلاحات جميع العلوم ، كافياً للمتعلّم من الرجوع إلى الأساتذة العالمين بها ، كى لا يبقى حينئذ للمتعلّم بعد تحصيل العلوم العربية حاجةٌ إليهم إلاّ من حيث السند عنهم تبرّكاً وتطوعاً .

فلما فرغت من تحصيل العلوم العربية والشرعية من حضرة جناب أستاذى ووالدى شمّرت عن ساق الجد إلى اقتناء ذخائر العلوم الحكمية الفلسفية من الحكمة الطبيعية[3] والإلهية والرياضية كعلمَ الحساب والهندسة والهيئة والاسطرلاب ونحوها ، فلم يتيسر تحصيلها من الأساتذة ، فصرفتُ شطراً من الزمان إلى مطالعة مختصراتها الموجودة عندى فكشفها الله تعالى علىّ ، فاقتبست منها المصطلحات أوانَ المطالعة وسطّرتها

(١) ساقطة من ل و د

(٢) فى ل ود : انفهامه ، وفى القاموس مادة (فهم) الانفهام لحن

(٣) فى ل و د: الطبعية

على حدة في كل باب باب يليق بها على ترتيب حروف التهجّى كى يسهل استخراجُها لكل أحد ، وهكذا اقتبستُ من سائر العلوم فحصلتُ[1] فى بضع سنين كتاباً جامعاً لها .

ولمّا حصل الفراغ من تسويدها سنة ألف ومائة وثمانية وخمسين جعلته موسوماً وملقباً بـ«كشاف اصطلاحات الفنون» ، ورتبته على فنين : فن فى الألفاظ العربية ، وفن فى الألفاظ العجمية .

ولمّا كان للعلوم المدوّنة نوعُ تقدّمٍ على غيرها من حيث إنا إذا قلنا هذا اللفظ فى اصطلاح النحو موضوعٌ لكذا مثلاً وجب[2] لنا أن نعلم النحو أولا ، وكان ذكرها مجموعةً موجباً للإيجاز والاختصار والتسهيل[3] على النظار ذكرتُها فى المقدمة ، فنقول مستعيناً بالوهّاب العلاّم .

---

(١) فى م فحصل فى بضع سنين كتابا جامعا لها .

(٢) فى هامش م بعد قوله « وجب » عبارة يقرأ منها أى وجوب استحسان ليحصل زيادة

(٣) فى هامش م تحت قوله « لتسهيل » عبارة بخط دقيق جداً لم نستطع قراءتها كلها .

المقدمة

فى بيان العلوم المدونة، وما يتعلق بها

العلوم المدوّنة : وهى العلوم التى دُوِّنت فى الكتب كعلم الصرف والنحو والمنطق والحكمة ونحوها .

اعلم أن العلماء اختلفوا ؛ فقيل : لا يشترط فى كون الشخص عالماً بعلمٍ أن يعلمه بالدليل ؛ وقيل : يُشترط ذلك ، حتى لو علمه أحد[1] بلا دليل يسمى حاكياً لا عالماً ، وإليه يشير كلام المحقق عبد الحكيم فى حاشية الفوائد الضيائية حيث قال : من قال العلم عبارة عن العلم بالمسائل المدلّلة جعل العلم بالمسائل المجرّدة حكايةً لمسائل العلوم ، ومن قال إنه عبارة عن المسائل جعله علما ، انتهى .

وبالنظر إلى المذهب الأول ذكر المحقق[2] المذكور فى حواشى الخيالى أن العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل ، وقد يطلق على نفس المسائل ، وقد يطلق على الملكة الحاصلة منها .

وأيضاً مما يقال كتبت علم فلان أو سمعته ، أو ينحصر[3] فى ثمانية أبواب[4] مثلاً هو المعنى الثانى ، ويمكن حمله على المعنى الأول أيضاً بلا بعد ، لأن تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفاً ، وأما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم ، انتهى .

وما يقال فلان يعلم النحو مثلا لا يُراد به أن جميع مسائله حاضرة فى ذهنه ، بل يراد به أن له حالةً بسيطة إجمالية هى مبدأٌ لتفاصيل مسائله ، بها يتمكن من استحضارها ، فالمراد بالعلم المتعلّق بالنحو ههنا هو الملكة وإن كان النحو عبارة عن المسائل ، هكذا يستفاد من المطول[5] وحواشيه .

وبالنظر إلى المذهب الثانى قال صاحب الأطول فى تعريف علم المعانى : أسماء العلوم المدوّنة نحو علم المعانى

---

(١) فى ل و د بلا أخذ دليل

(٢) السيالكوتى على الخيالى ص ١١١ ، ١١٣

(٣) فى ل و د يحصر

(٤) ذكر هذا فى شرح التلخيص حيث قال فى بيان قوله «وينحصر فى ثمانية أبواب» ظاهر هذا الكلام يقتضى أن يكون العلم عبارة عن نفس الأصول والقواعد .

(٥) المطول ص ٣٢ ط الهند

تُطلق على إدراك القواعد عن دليل ، حتى لو أدركها أحد تقليداً لا يقال له عالم بل حاكٍ ، ذكره السيد السند فى شرح المفتاح .

وقد تطلق على معلوماتها التى هى القواعد ، لكن إذا عُلِمَت عن دليل و إن أطلقوا ، وعلى الملكة الحاصلة من إدراك القواعد مرة بعد أخرى ، أعنى ملكة استحضارها متى أريد ، لكن إذا كانت ملكة إدراك عن دليل و إن أطلقوا كما يقتضيه تخصيص الاسم بالإدراك عن دليل كما لا يخفى .

وكذلك لفظ العلم يطلق على المعانى الثلاثة ، لكن حقّق السيد السند أنه فى الإدراك حقيقة ، وفى الملكة التى هى تابعة للإدراك فى الحصول ووسيلة إليه فى البقاء ، وفى متعلّق الإدراك الذى هو المسائل إما حقيقة عرفية أو اصطلاحية أو مجاز مشهور .

وفى كونه حقيقة فى الإدراك نَظَرٌ ، لأن المراد به الإدراك عن دليل ، لا الإدراك مطلقاً حتى يكون حقيقة ، انتهى .

وقال أبو القاسم فى حاشية المطول : إن جعل أسماء العلوم المدوّنة مطلقة على الأصول والقواعد وإدراكها والملكة الحاصلة على سواء ، وكذا لفظ العلم صحّ .

ثم إنهم ذكروا أن المناسب أن يراد بالملكة ههنا كيفية للنفس بها يتمكن من معرفة جميع المسائل يستحضر بها ما كان معلوماً مخزوناً منها ويستحصل ما كان مجهولا ، لا ملكة الاستحضار فقط المسمّاة بالعقل بالفعل إذ الظاهر أنّ من تمكّن من معرفة جميع مسائل علمٍ بأن يكون عنده ما يكفيه فى تحصيلها يعدّ عالماً بذلك العلم من غير اشتراط العلم بجميعها فضلا عن صيرورتها مخزونة ، ولا ملكة الاستحصال فقط المسماة بالعقل بالملكة ، لأنه يلزم حينئذ أن يعد عالماً من له تلك الملكة مع عدم حصول شىء من المسائل ، فالمراد بالملكة أعمّ من ملكة الاستحضار والاستحصال ؛ قال فى الأطول[1] : المراد ملكة الاستحضار لا الملكة المطلقة ، وعدم حصول العلم المدوّن لأحد وهو يتزايد يوماً فيوماً ليس بممتنع ولا بمستبعد ، فإن استحالة معرفة الجميع لا ينافى كون العلم سبباً لها ، وتسمية البعض فقيهاً أو نحويًّا أو حكيماً كناية عن علوّ شأنه فى العلم بحيث كأنه حصل له الكلّ ، وبالجملة فملكة الاستحصال ليست علماً ، وإنما الكلام فى أن ملكة استحضارِ أكثرِ المسائل مع ملكة استحصال الباقى هل هو العلم أم لا ؟ فمن أراد أن يكون إطلاق الفقيه على الأئمة حقيقة مع عجزهم عن جواب بعض الفتاوى التزم ذلك ، وأما على ما سلكنا من أن الإطلاق مجازى فلا يلزمه[2] .

---

(١) الأطول ١ / ٣٩ (٢) فى م : نلتزمه

التقسيم

اعلم أن ههنا ـ أى فى مقام تقسيم العلوم المدّونة التى هى إما المسائل أو التصديق بها ـ تقسيمات على ما فى بعض حواشى شرح المطالع .

وقال السيد[1] السند : إن العلم بمعنى ملكة الإدراك يتناول العلوم النظرية .

(الأول) العلوم إما نظرية أى غير متعلقة بكيفية عمل ، و إما عملية أى متعلقة بها ، فالمنطق والحكمة العملية والطب العملى وعلم الخياطة[2] كلها داخلة فى العملى لأنها بأسرها متعلقة بكيفية عمل : إما ذهنى كالمنطق ، أو خارجى كالطب مثلا ؛ توضيحه أن العملى والنظرى يستعملان لمعان .

أحدها : فى تقسيم العلوم مطلقا كما عرفت .

وثانيها : فى تقسيم الحكمة ، فإن العملى هناك علم بما يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا ، والنظرى علم بما لا يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا .

وثالثها : ما ذكر فى تقسيم الصناعات من أنها إما عملية أى يتوقف حصولها على ممارسة العمل ، أو نظرية أى لا يتوقف حصولها عليها ، وعلى هذا فعلم الفقه والنحو والمنطق والحكمة العملية والطب العملى خارجة عن العملى إذ لا حاجة فى حصولها إلى مزاولة الأعمال ، بخلاف علوم الخياطة والحياكة والحجامة لتوقفها على الممارسة والمزاولة .

والعملى بالمعنى الأول أعم من العملى المذكور فى تقسيم الحكمة ، لأنه يتناول ما يتعلق بكيفية عمل ذهنى كالمنطق ولا يتناوله العملى المذكور فى تقسيم الحكمة لأنه هو الباحث عن أحوال ما لاختيارنا مدخلٌ فى وجوده مطلقا ، أو الخارجى .

وموضوع المنطق معقولات ثانية لا يُحاذى بها أمر فى الخارج ، ووجودها الذهنى لا يكون مقدوراً لنا فلا يكون داخلا فى العملى بهذا المعنى .

وأما العملى المذكور فى تقسيم الصناعات فهو أخص من العملى بكلا المعنيين لأنه قسم من الصناعة المفسرة بعلم متعلق بكيفية العمل سواء حصل بمزاولة العمل أولا ، فالعملى بالمعنى الأول نفس الصناعة ، وبالمعنى الثانى أخص من الأول لكنه أعم من هذا المعنى الثالث لعدم المزاولة ثمة بخلافها ههنا .

---

(١) السيد على شرح المطالع ٢٢ ، ٢٣ (٢) لفظ السيد : وعلم الحياكة

(الثانى) العلوم إما آلية أو غير آلية ، لأنها إما أن لا تكون فى أنفسها آلةً لتحصيل شىء آخر بل كانت مقصودة بذواتها ، أو تكون آلة له غير مقصودة فى أنفسها ، الثانية تسمى آلية والأولى تسمى غير آلية .

ثم إنه ليس المراد بكون العلم فى نفسه آلة أن الآلية ذاتية لأن الآلية للشىء تعرض له بالقياس إلى غيره ، وما هو كذلك ليس ذاتيا بل المراد أنه فى حد ذاته بحيث إذا قيس إلى ما هو آلة له يعرض له الآلية ولا يحتاج فى عروضها له إلى غيره ، كما أن الإمكان الذاتى لا يعرض للشىء إلا بالقياس إلى وجوده ؛ والتسمية بالآلية بناء على اشتمالها على الآلة[1] فإن العلم الآلى مسائل كل منها مما يُتوسل به إلى ما هو آلة له ، وهو الأظهر ، إذ لا يتوسل بجميع علم إلى علم .

ثم اعلم أن مؤدى التقسيمين واحد إذ التقسيمان متلازمان ؛ فإن ما يكون فى حد ذاته آلةً لتحصيل غيره لا بد أن يكون متعلقا بكيفية تحصيله فهو متعلق بكيفية عمل ، وما يتعلق بكيفية عمل لا بد أن يكون فى نفسه آلة لتحصيل غيره ، فقد رجع معنى الآلى إلى معنى العملى ، وكذا ما لا يكون آلة له كذلك لم يكن متعلقا بكيفية عمل ، وما لم يتعلق بكيفية عمل لم يكن فى نفسه آلة لغيره ، فقد رجع معنى النظرى وغير الآلى إلى شىء واحد .

ثم اعلم أن غاية العلوم الآلية أى العلة الغائية لها حصول غيرها ، وذلك لأنها متعلقة بكيفية العمل ومبيّنة لها ، فالمقصود منها حصول العمل سواء كان ذلك العمل مقصوداً بالذات أو مقصوداً لأمر آخر يكون هو غاية أخيرة لتلك العلوم ، وغاية العلوم الغير الآلية حصولها أنفسها وذلك لأنها فى حد أنفسها مقصوده بذواتها وإن أمكن أن يترتب عليها منافع أخرى ، فإن إمكان الترتب الاتفاق بل وقوعه لا ينافى كون المرتب عليه مقصودا بالذات إنما المنافى له قصد الترتب .

والحاصل أن المراد بالغاية هى الغاية الذاتية التى قصدها المخترع الواضع لا الغاية التى كانت حاملة للشارع على الشروع ، فإن الباعث للشارع فى الشروع فى العلوم الآلية يجوز أن يكون حصولها أنفسها ، وفى العلوم الغير الآلية يجوز أن يكون زائداً على أنفسها .

فإن قيل غاية الشىء علة له ولا يُتصوّر كون الشىء علة لنفسه ، فكيف يتصوّر كون غاية العلوم الغير الآلية حصولها أنفسها ؟ قيل : الغاية تستعمل على وجهين :

أحدها : أن تكون مضافة إلى الفعل وهو الأكثر ، يقال غاية هذا الفعل كذا ، وحينئذ تكون الغاية مترتبة على نفس ذى الغاية وتكون علة لها .

---

(١) فى م : على آلات

الثانى : أن تكون مضافة إلى المفعول ، يقال غاية ما فعل كذا ، وحينئذ تكون الغاية مترتبة على فعله وعلة له لالذى الغاية ،أعنى... ما أضيف إليه الغاية ؛ والغاية فيما نحن فيه من القسم الثانى لأن المضاف إليه للغايةههنا المفعول وهو المحصل أعنى العلوم دون الفعل الذى هو التحصيل ، فالمراد بغايتها ما يترتب على تحصيلها ويكون علة له لا لها ، هذا كله خلاصة ما فى شرح المطالع وحواشيه(1) .

(الثالث) إلى عربية وغير عربية .

(الرابع) إلى شرعية وغير شرعية .

(الخامس) إلى حقيقية وغير حقيقية .

(السادس) إلى عقلية ونقلية ، فالعقلية ما لا يحتاج فيه إلى النقل ، والنقلية بخلاف ذلك .

(السابع) إلى العلوم الجزئية وغير الجزئية ؛ فالعلوم التى موضوعاتها أخص من موضوع علم آخر تسمى علوماً جزئية كعلم الطب فإن موضوعه ــ وهو الإنسان ــ أخص من موضوع الطبعى ، والتى موضوعاتها أعمّ يسمى بالعلم الأقدم لأن الأعم أقدم للعقل من الأخص ، فإن إدراك الأعم قبل إدراك الأخص ، كذا فى بحر الجواهر .

أجزاء العلوم

قالوا : كل علم من العلوم المدوّنة لا بد فيه من أمور ثلاث : الموضوع ، والمسائل ، والمبادىء ، وهذا القول مبنى على المسامحة، فإن حقيقة كل علم مسائله ، وعدُّ الموضوع والمبادىء من الأجزاء إنما هو لشدة اتصالها بالمسائل التى هى المقصودة فى العلم .

أما الموضوع فقالوا : موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ؛ وتوضيحه أن كمال الإنسان بمعرفته أعيان الموجودات من تصوراتها والتصديق بأحوالها على ما هى عليه بقدر الطاقة البشرية ، ولما كانت معرفتها بخصوصها متعذرة مع عدم إفادتها كمالا معتدًّا به لتغيّرها وتبدّلها أخذوا المفهومات الكلية الصادقة عليها ، ذاتية كانت أو عرضية ، وبحثوا عن أحوالها من حيث انطباقها عليها ، ليفيد علمُها بوجه كلى علماً باقياً أبد الدهر ، ولما كانت أحوالها متكثّرة ، وضبطها منتشرةً مختلفةً متعسراً ، اعتبروا الأحوال الذاتية لمفهومٍ مفهومٍ ، وجعلوها علماً منفرداً بالتدوين ، وسموا ذلك المفهوم موضوعا لذلك العلم ، لأن موضوعات مسائله راجعة إليه ، فصارت كل طائفة من الأحوال المتشاركة فى موضوع علما منفردا ممتازا فى نفسه عن طائفة أخرى متشاركة فى موضوع آخر ، فجاءت علومهم متمايزة فى أنفسها بموضوعاتها ؛ وهذا أمر استحسانى إذ لا مانع عقلاً من أن يعد

---

(1) السيد على شرح المطالع ص ٢٢ ، ٢٣

كل مسألة علما برأسه ويفرد بالتعليم ، ولا من أن تعد مسائل كثيرة غير متشاركة فى موضوع واحد علماً واحداً ويفرد بالتدوين ؛ فالامتياز الحاصل للطالب بالموضوع إنما هو للمعلومات بالأصالة ، وللعلوم بالتبع .

والحاصل بالتعريف على عكس ذلك إن كان تعريفاً للعلم ، وإن كان تعريفا للمعْلُوم فالفرق أنه قد لا يلاحظ الموضوع .

ثم إنهم عمّموا الأحوال الذاتية ، وفسروها بما يكون محمولا على ذلك المفهوم ، إمّا لذاته أو لجزئه الأعم أو المساوى ، فإن له اختصاصاً بالشيء من حيث كونه من أحوال مقومه ، أو للخارج المساوى له ، سواء كان شاملاً لجميع أفراد ذلك المفهوم على الإطلاق ، أو مع مقابِلِه مقابَلَةُ التضادّ ، أو العدم ، والملكة دون مقابلة السلب والإيجاب ، إذ المتقابلان تقابل السلب والإيجاب لا اختصاص لهما بمفهوم دون مفهوم ، ضبطا للانتشار بقدر الإمكان ، فأثبتوا الأحوال الشاملة على الإطلاق لنفس الموضوع والشاملة مع مقابلتها لأنواعه ، واللاحقة للخارج المساوى لعرضه الذاتى ، ثم إن تلك الأعراض الذاتية لها عوارض ذاتية شاملة لها على الإطلاق ، أو على التقابل ، فأثبتوا العوارض الشاملة على الإطلاق لنفس الأعراض الذاتية ، والشاملة على التقابل لأنواع تلك الأعراض ، وكذلك عوارض تلك العوارض ، وهذه العوارض فى الحقيقة قيود للأعراض المثبتة للموضوع ولأنواعه إلا أنها لكثرة مباحثها جُعِلَت محمولات على الأعراض ، وهذا تفصيل ما قالوا معنى البحث عنْ الأعراض الذاتية أن تثبت تلك الأعراض لنفس الموضوع أو لأنواعه أو لأعراضه الذاتية أو لأنواعها ، أو لأعراض أنواعها ، وبهذا يندفع ما قيل إنه ما من علم إلا ويبحث فيه عن الأحوال المختصة بأنواعه ، فيكون بحثا عن الأعراض الغريبة ، للحوقها بواسطة أمر أخص ، كما يبحث فى الطبيعى عن الأحوال المختصة بالمعادِن والنباتات ، والحيوانات ، وذلك لأن المبحوث عنه فى العلم الطبيعى أن الجسم إمّا ذو طبيعة أو ذو نفس ، آلى أو غير آلى ، وهى من عوارضه الذاتية ، والبحث عن الأحوال المختصة بالعناصر وبالمركبات التامة وغير التامة ، كلها تفصيل لهذه العوارض وقيود لها .

ولاستصعاب هذا الإشكال قيل : المراد بالبحث عن الأعراض الذاتية حملها على موضوع العلم ، كقول صاحب علم أصول الفقه : الكتاب يثبت الحكم قطعاً ، أو على أنواعه كقوله : الأمر يفيد الوجوب ، أو على أعراضه الذاتية كقوله : الخاص يفيد القطع ، أو على أنواع أعراضه الذاتية كقوله : العام الذى خص منه يفيد الظن .

وقيل معنى قولهم : يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أنه يرجع البحث فيه إليها ، بأن يثبت أعراضه الذاتية له ، أو يثبت لنوعه ما هو عرض ذاتى لذلك النوع ، أو لعرضه الذاتى ما هو عرض ذاتى لذلك العرض ، أو يثبت لنوع العرض الذاتى ما هو عرض ذاتى لذلك النوع .

ولا يخفى عليك أنه يلزم دخول العلم الجزئى فى العلم الكلى كعلم الكرة المتحركة فى علم الكرة وعلم الكرة فى العلم الطبيعى ، لأنه يبحث فيها عن العوارض الذاتية لنوع الكرة أو الجسم الطبيعى ، أو لعرضه الذاتى ، أو لنوع عرضه الذاتى .

ثم اعلم أن هذا الذى ذكر من تفسير الأحوال الذاتية إنما هو على رأى المتأخرين الذاهبين إلى أن اللاحق للشىء بواسطة جزئه الأعم من أعراضه الذاتية المبحوث عنها فى العلم ؛ فإنهم ذكروا أن العرض هو المحمول على الشىء الخارج عنه ، وأن العرض الذاتى هو الخارج المحمول الذى يلحق الشىء لذاته ، بأن يكون منتهاه الذات ، كلحوق إدراك الأمور الغريبة للإنسان بالقوة ، أو يلحقه بواسطة جزئه الأعم كلحوق التحيز له لكونه جسما ، أو المساوى كلحوق التكلم له لكونه ناطقاً ، أو يلحقه بواسطة أمر خارج مساوٍ كلحوق التعجّب له لإدراكه الأمور المستغربة ؛ وأما ما يلحق الشىء بواسطة أمر خارج أخص أو أعم مطلقا أو من وجه أو بواسطة أمر مباين فلا يسمى عرضاً ذاتياً بل عرضاً غريباً .

والتفصيل أن العوارض ستة : لأن ما يعرض للشىء إما أن يكون عروضه لذاته أو لجزئه أو لأمر خارج عنه سواء كان مساوياً له أو أعم منه أو أخص أو مبايناً ، فالثلاثة الأول تسمى أعراضاً ذاتية لاستنادها إلى ذات المعروض أى لنسبتها إلى الذات نسبة قوية وهى كونها لاحقة بلا واسطة أو بواسطة لها خصوصية بالتقديم أو بالمساواة ، والبواقى تسمى أعراضا غريبة لعدم انتسابها إلى الذات نسبة قوية .

أما المتقدمون فقد ذهبوا إلى أن اللاحق بواسطة الجزء الأعم من الأعراض الغريبة التى لا يبحث عنها فى ذلك العلم[1] ، وعرّفوا العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشىء لذاته أو لما يساويه ، سواء كان جزءاً لها أو خارجاً عنها .

قيل : هذا هو الأولى إذ الأعراض اللاحقة بواسطة الجزء الأعم تعم الموضوع وغيره ، فلا تكون آثاراً مطلوبة له ، لأنها هى الأعراض المعينة المخصوصة التى تعرضه بسبب استعداده المختص ، ثم فى عدّ العارض بواسطة المباين مطلقاً من الأعراض الغريبة نظراً ، إذ قد يبحث فى العلم الذى موضوعه الجسم الطبيعى عن الألوان مع كونها عارضة له بواسطة مباينته ، وهو السطح .

وتحقيقه : أن المقصود فى كل علم مدّون بيان أحوال موضوعه : أعنى أحواله التى توجد فيه ولا توجد فى غيره ولا يكون وجودها فيه بتوسط نوع مندرج تحته ، فإن ما يوجد فى غيره لا يكون من أحواله حقيقةً بل هو من أحوال ما هو أعم منه ؛ والذى يوجد فيه فقط لكنه لا يستعد لعروضه ما لم يَصِر نوعا مخصوصا من أنواعه ،

---

(١) فى م : فى العلوم .

كان من أحوال ذلك النوع حقيقةً ، لحق هاتين الحالين أن يبحث عنهما فى علمين موضوعهما ذلك الأعم والأخص ، وهذا أمر استحسانى كما لا يخفى .

ثم الأحوال الثابتة للموضوع على الوجه المذكور على قسمين :

أحدهما : ما هو عارض له ، وليس عارضاً لغيره إلا بتوسطه ، وهو العرض الأولى .

وثانيهما : ما هو عارض لشىء آخر وله تعلّق بذلك الموضوع بحيث يقتضى عروضه له بتوسط ذلك الآخر ، الذى يجب أن لا يوجد فى غير الموضوع ، سواء كان داخلا فيه أو خارجا عنه ، إمّا مساوياً له فى الصدق ، أو مبايناً له فيه ومساوياً فى الوجود ، فالصواب أن يكتفى فى الخارج بمطلق المساواة ، سواء كانت فى الصدق أو فى الوجود ، فإن المباين إذا قام بالموضوع مساوياً له فى الوجود ووجد له عارض قد عرض له حقيقة لكنه يوصف به الموضوع كان ذلك العارض من الأحوال المطلوبة فى ذلك العلم ، لكونها ثابتة للموضوع على الوجه المذكور .

واعلم أيضا أن المطلوب فى العلم بيان إنّية تلك الأحوال ، أى ثبوتها للموضوع ، سواء علم لمّيّتها أى علة ثبوتها له أولا .

واعلم أيضا أن المعتبر فى العرض الأولى هو انتفاء الواسطة فى العروض دون الواسطة فى الثبوت التى هى أعم ، يشهد بذلك أنهم صرّحوا بأن السطح من الأعراض الأولية للجسم التعليمى مع أن ثبوته له بواسطة انتهائه وانقطاعه ، وكذلك الخط للسطح ، والنقطة للخط ، وصرّحوا بأن الألوان ثابتة للسطوح أولا وبالذات ، مع أن هذه الأعراض قد فاضت على محالها من المبدأ الفياض ، وعلى هذا فالمعتبر فيما يقابل العرض الأولى ، أعنى سائر الأقسام ، ثبوت الواسطة فى العروض . وإن شئت الزيادة على ما ذكرنا فارجع إلى شرح المطالع وحواشيه[1] وغيرها من كتب المنطق .

(فائدة) قالوا : يجوز أن تكون الأشياء الكثيرة موضوعا لعلم واحد ، لكن لا مطلقا بل بشرط تناسبها ، بأن تكون مشتركة فى ذاتى كالخط والسطح والجسم التعليمى للهندسة ، فإنها تتشارك فى جنسها ، وهو المقدار أو فى عرض كبدن الإنسان وأجزائه ، والأغذية ، والأدوية ، والأركان ، والأمزجة ، وغير ذلك إذا جعلت موضوعات للطب ، فإنها تتشارك فى كونها منسوبة إلى الصحة التى هى الغاية القصوى فى ذلك العلم .

(فائدة) قالوا : الشىء الواحد لا يكون موضوعاً لعلمين ، وقال صدر الشريعة هذا غير ممتنع ، فإن الشىء الواحد له أعراض متنوعة ، ففى كل علم يبحث عن بعض منها ، ألا ترى أنهم جعلوا أجسام العالم وهى البسائط

---

(١) السيد على شرح المطالع ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ .

موضوع علم الهيئة ، من حيث الشكل ، وموضوع علم السماء والعالم ، من حيث الطبيعة . وفيه نظر .

أمّا أولا فلأنهم لمّا حاولوا معرفة أحوال أعيان الموجودات وضعوا الحقائق أنواعاً وأجناساً ، وبحثوا عما أحاطوا به من أعراضها الذاتية ، فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة فى كونها بحثاً عن أحوال ذلك الموضوع ، وإن اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علماً واحداً ، يفرد بالتدوين والتسمية ، وجوّزوا لكل أحدٍ أن يضيف إليه ما يطلّع عليه من أحوال ذلك الموضوع ؛ فإن المعتبر فى العلم هو البحث عن جميع ما تحيط به الطاقة الإنسانية من الأعراض الذاتية للموضوع ، فلا معنى للعلم الواحد إلا أن يوضع شىء أو أشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه ، ولا معنى لتمايز العلوم إلا أن هذا ينظر فى أحوال شىء ، وذلك فى أحوال شىء آخر مغاير له بالذات أو بالاعتبار ، بأن يؤخذ فى أحد العلمين مطلقا وفى الآخر مقيداً أو يؤخذ فى كل منهما مقيدا بقيد آخر ، وتلك الأحوال مجهولة مطلوبة ، والموضوع معلوم بين الوجود وهو الصالح سببا للتمايز .

وأما ثانيا فلأنه ما من علم إلا ويشتمل موضوعه على أعراض ذاتية متنوعة فلكل أحدٍ أن يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار ، مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علماً ، ومن حيث الحرمة علما آخر ، إلى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة ، موضوعها فعل المكلف ، فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف .

(فائدة) قال صدر الشريعة[1] : قد تذكر الحيثية فى الموضوع[2] وله معنيان :

أحدهما : أن الشىء مع تلك الحيثية موضوع ، كما يقال : الموجود من حيث إنه موجود ، أى من هذه الجهة وبهذا الاعتبار موضوع العلم الإلهى ، فيُبحث فيه عن الأحوال[3] التى تلحقه ، من حيث إنه موجود كالوحدة ، والكثرة ، ونحوهما ، ولا يبحث فيه عن تلك الحينية أى حيثية الوجود لأن الموضوع ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية لا ما يبحث عنه أو عن أجزائه .

وثانيهما : أن الحيثية تكون بيانا للأعراض الذاتية المبحوث عنها فإنه يمكن أن يكون للشىء عوارض ذاتية متنوعة ، وإنما يُبْحث فى علم عن نوع منها ، فالحيثية بيان لذلك النوع ، فيجوز أن يبحث عنها ، فقولهم : موضوع الطب بدن الإنسان من حيث إنه يصح ويمرض ، وموضوع الهيئة أجسام العالم من حيث إن لها شكلا يراد به المعنى الثانى لا الأول ، إذ فى الطب يُبْحث عن الصحة والمرض ، وفى الهيئة عن الشكل ، فلو كان المراد الأول لم يبحث عنها .

---

(١) التوضيح ١٤٦/١ .

(٢) لفظه فى الموضوعات ولها معنيان

(٣) عبارته : فيبحث فيه عن الأعراض الذاتية التى تلحقه إلخ

قيل : ولقائل أن يقول لا نسلم أنها فى الأول جزء من الموضوع ، بل قيد لموضوعيته ، بمعنى أن البحث يكون عن الأعراض التى تلحقه من تلك الحيثية ؛ و بذلك الاعتبار وعلى هــــذا لوجعلنا[١] فى القسم الثانى أيضا قيداً للموضوع ؛ لا بيانا للأعراض الذاتية على ما هو ظاهر كلام القوم لم يكن البحث عنها فى العلم بحثاً عن أجزاء الموضوع ولم يلزم القوم مالزم لصدر الشريعة من تشارك العلمين فى موضوع واحد بالذات والاعتبار .

وأما الإشكال بلزوم عدم كون الحيثية من الأعراض المبحوث عنها فى العلم ضرورة أنها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها ، و إلا لزم تقدم الشىء على نفسه ، مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الإنسان من حيث يصح و يمرض ، فالمشهور فى جوابه أن المراد من حيث إمكان الصحة والمرض وهذا ليس من الأعراض المبحوث عنها .

والتحقيق : أن الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث فى العلم عن أعراضه الذاتية قُيِّد بالحيثية ، على معنى أن البحث عن العوارض إنما يكون باعتبار الحيثية و بالنظر إليها أى يلاحظ فى جميع المباحث هذا المعنى الكلى لا على معنى أن جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة .

وتحقيق هذه المباحث يطلب من التوضيح[٢] والتلويح .

وأما المسائل فهى القضايا التى يطلب بيانها فى العلوم وهى فى الأغلب نظريات ، وقد تكون ضرورية فتورد فى العلم إما لاحتياجها إلى تنبيه يزيل عنها خفاءها، أو لبيان لِمّيتها ، لأن القضية قد تكون بديهية دون لمّيتها ككون النار محرقة فإنه معلوم الإنّية أى الوجود مجهول اللمية ، كذا فى شرح المواقف و بعض حواشى تهذيب المنطق ؛ وقال المحقق التفتازانى : المسألة لا تكون إلا نظرية ، وهذا مما لا اختلاف فيه لأحد ، وما قيل من احتمال كونها غير كسبية فَسَهْوٌ ظاهر .

ثم للمسائل موضوعات ومحمولات ، أما موضوعها[٣] فقد تكون موضوع العلم ، كقولنا : كل مقدار إما مشارك للآخر أو مباين ، والمقدار موضوع علم الهيئة[٤] ، وقد يكون موضوع العلم مع عرض ذاتى كقولنا : كل مقدار وسط فى النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان . فقد أخذ فى المسألة المقدار[٥] مع كونه وسطا فى النسبة وهو عرض ذاتى ، وقد يكون نوع موضوع العلم كقولنا : كل خط يمكن تنصيفه ، فإن الخط نوع من المقدار ، وقد يكون نوعا مع عرض ذاتى كقولنا : كل خط قام على خط فإن زاويتى جنبتيه قائمتان أو مساويتان لهما ، فالخط نوع من

---

(١) عبارته : لو جلعنا الحيثية . (٢) التوضيح والتلويح ١/١٤٦ — ١٤٨ .
(٣) فى شرح الشمسية : موضوعاتها . (٤) فى شرح الشمسية : الهندسة .
(٥) عبارة شرح الشمسية : فالمقدار موضوع العلم وقد أخذ فى المسألة .

المقدار ، وقد أخذ في المسألة مع قيامه على خط وهو عرض ذاتي ، وقد يكون عرضا[1] ذاتيا كقولنا كل مثلث فإن زواياه مثل القائمتين ، فالمثل عرض ذاتي للمقدار ؛ وقد يكون نوع عرض ذاتي ، كقولنا : كل مثلث متساوي الساقين فإن زاويتي قاعدته متساويتان .

وبالجملة فموضوعات المسائل هي موضوعات العلم أو أجزاؤها أو أعراضها الذاتية أو جزئياتها ، وأما محمولاتها فالأعراض الذاتية لموضوع العلم فلا بد أن تكون خارجة عن موضوعاتها ، لامتناع أن يكون جزء الشيء مطلوبا بالبرهان ، لأن الأجزاء بينة الثبوت للشيء ، كذا في شرح الشمسية[2] .

اعلم أن من عادة المصنفين أن يذكروا عقيب الأبواب ما شذّ منها من المسائل فتصير مسائل من أبواب متفرقة ، فتترجم تارة بمسائل منثورة ، وتارة بمسائل شتى ، كذا في فتح القدير ، وأكثر ما يوجد ذلك في كتب الفقه .

وأما المبادىء : فهي التي تتوقف عليها مسائل العلم ، أي تتوقف على نوعها مسائل العلم ، أي التصديق بها ، إذ لا توقف للمسألة على دليل مخصوص ؛ وهي إما تصورات أو تصديقات ، أما التصوارت: فهي حدود الموضوعات ، أي ما يصدق عليه موضوع العلم لا مفهوم الموضوع كالجسم الطبيعي ، وحدود أجزائها كالهيولى والصورة وحدود جزئياتها كالجسم البسيط ، وحدود أعراضها الذاتية كالحركة للجسم الطبيعي ، وخلاصته تصور الأطراف على وجهٍ هو مناط الحكم .

وأما التصديقات : فهي مقدمات إما بيِّنة بنفسها وتسمى علوماً متعارفة كقولنا في علم الهندسة « المقادير المساوية لشيء واحد متساوية » وإما غير بينة بنفسها سواء كانت مبيّنة هناك أو في محل آخر أو في علم آخر يتوقف عليها الأدلة المستعملة في ذلك العلم سواء كانت قياسات أو غيرها من الاستقراء والتمثيل ، وحصرها في المبينة فيه والمبينة في علم آخر وفي أجزاء القياسات كما توهم محل نظر .

ثم الغير البينة بنفسها إما مسلمة فيه أي في ذلك العلم على سبيل حسن الظن ، وتسمى أصولا موضوعة ، كقولنا في علم الهندسة : لنا أن نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم ، أو مسلمة في الوقت أي وقت الاستدلال مع استنكار وتشكك إلى أن تستبين في موضعها ، وتسمى مصادرات ، لأنه تصدَّر بها المسائل التي تتوقف عليها كقولنا فيه : لنا أن نرسم على كل نقطة ، وبكل بعد دائرة ؛ ونوقش في المثال بأنه لا فرق بينه وبين قولنا أن نصل إلخ في قبول المتعلّم بهما بحسن الظن . وأورد مثال المصادرة قول « إقليدس » إذا وقع خط على خطين وكانت الزاويتان

---

(١) أي : موضوعها .

(٢) شرح القطب على الشمسية ١٣٥ .

الداخلتان أقل من قائمتين فإن الخطين إذا أخرجا بتلك الجهة التقيا ، لـكن لا استبعاد فى ذلك ، إذ المقدمه الواحدة قد تـكون أصلاً موضوعا عند شخص ، مصادرة عند شخص آخر .

ثم الحدود ، والأصول الموضوعة والمصادرات يجب أن يصدّر بها العلم . وأما العلوم المتعارفة فعن تصدير العلم بها غُنية[1] لظهورها ، وربما تخصص العلوم المتعارفة بالصناعة إن كانت عامة ، وتصدّر بها فى جملة المقدمات كما فعل إقليدس فى كتابه .

وأعلم أن التصدير قد يكون بالنسبة إلى العلم نفسه بأن يقدّم عليه جميع ما يحتاج إليه ، وقد يكون بالنسبة إلى جزئه المحتاج ، لـكن الأول أولى.

هذا وقد تطلق المبادىء عندهم على المعنى الأعم ، وهو ما يبدأ به قبل الشروع فى مقاصد العلم كما يذكر فى أوائل الـكتب قبل الشروع فى العلم ، لارتباطه به فى الجملة ،سواء كان خارجاً من العلم، بأن يكون من المقدمات، وهى ما يكون خارجا يتوقف عليه الشروع فيه ولو على وجه البصيرة ، أو على وجه كمال البصيرة ووفور الرغبة فى تحصيله بحيث لا يكون عبثا عرفا ، أو فى نظره ، كمعرفة العلم برسمه المفيد لزيادة البصيرة ، ومعرفة غايته ، أو لم يكن خارجا عنه ، بل داخلاً فيه ، بأن يكون من المبادىء المصطلحة السابقة من التصورات والتصديقات ؛ وعلى هذا تـكون المبادىء أعم من المقدمات أيضاً ، فإن المقدمات خارجة عن العلم لا محالة بخلاف المبادىء . والمبادىء بهذا المعنى قد تعد أيضاً من أجزاء العلم تغليبا ، وإن شئت تحقيق هذا فارجع إلى شرح[2] مختصر الأصول وحواشيه ، ومنهم من فسر المقدّمة بما يعين فى تحصيل الفن فتـكون المقدمات أعم ، كذا قيل ، يعنى تـكون المقدمات بهذا المعنى أعم من المبادىء بالمعنى الأول لا من المبادىء بالمعنى الثانى وإن اقتضاه ظاهر العبارة إذ بينها وبين المبادىء بالمعنى الثانى هو المساواة ، إذ ما يستعان به فى تحصيل الفن يصدق عليه أنه مما يتوقف عليه الفنّ إما مطلقاً ، أو على وجه البصيرة ، أو على وجه كمال البصيرة ، وبالجملة فالمعتبر فى المبادىء التوقف مطلقا .

قال السيد السند[3] : مبادىء العلم ما يتوقف عليه ذات المقصود منه ، أعنى التصورات التى يُبتنى عليها إثبات مسائله ، وهى قد تعد جزءاً منه ، وأما إذا أطلقت على ما يتوقف عليه المقصود ذاتاً أو تصوراً أو شروعاً فليست بتمامها من أجزائه ؛ فإن تصور الشىء ومعرفة غايته خارجان عنه ، ولا من جزئيات ما يتضمنه حقيقة لدخوله فى العلم قطعا ، انتهى .

---

(١) فى م غنى .   (٢) شرح مختصر الأصول وحواشيه ٦/١ ومايليها .
(٣) حاشية السيد على شرح مختصر الأصول ٧/١ .

الرؤوس الثمانيـــــة

قالوا : الواجب على من شرع فى شرح كتابٍ مّا أن يتعرض فى صدره لأشياء قبل الشروع فى المقصود ، يسميها قدماء الحكماء الرؤوس الثمانية :

أحدها — الغرض من تدوين العلم أو تحصيله ، أى الفائدة المترتبة عليـــه ، لئلا يكون تحصيله عبثاً فى نظره .

— وثانيها : المنفعة ، وهى ما يتشوقه الكل طبعا وهى الفائدة المعتدّ بها ليتحمل المشقة فى تحصيله ، ولا يعرض له فتور فى طلبه ، فيكون عبثا عرفا ؛ هكذا فى تكملة الحاشية الجلالية وفى « شرح التهذيب » وشرح « إشراق الحكمة » أن المراد بالغرض هو العلة الغائية ، فإنّ ما يترتب على فعلٍ يسمى فائدة ومنفعة وغاية فإن كان باعثا للفاعل على صدور ذلك الفعل منه يسمى غرضا وعلة غائية ، وذكر المنفعة إنما يجب إن وجدت لهذا العلم منفعة ومصلحة سوى الغرض الباعث ، وإلاّ فلا .

وبالجملة فالمنفعة قد تكون بعينها الغرض الباعث .

— وثالثها : السمة[1] وهى عنوان الكتاب ، ليكون عند الناظر إجمال مايفصله الغرض ، كذا فى شرح إشراق الحكمة ، وفى تكملة الحاشية الجلالية : السمة هى عنوان العلم ؛ وكأن المراد منه تعريف العلم برسمه ، أو بيان خاصّة من خواصه ليحصل للطالب علم إجمالى بمسائله ويكون له بصيرة فى طلبه ؛ وفى شرح التهذيب : السمة العلامة ، وكأن المقصود الإشارة إلى وجه تسمية العلم ؛ وفى ذكر وجه التسمية إشارة إجمالية إلى ما يفصل العلم من المقاصد .

— ورابعها : المؤلِّف وهو مصنف الكتاب ليركن قلب المتعلم إليه فى قبول كلامه ، والاعتماد عليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين ؛ وأما المحققون فيعرفون الرجال بالحق لا الحق بالرجال، ولنعم ما قيل : لا تنظرْ إلى من قال ، وانظر إلى ماقال . وَمن شرط المصنفين أن يحترزوا عن الزيادة على ما يجب والنقصان عما يجب وعن استعمال الألفاظ الغريبة المشتركة وعن رداءة الوضع ، وهى تقديم ما يجب تأخيره وتأخير ما يجب تقديمه .

— وخامسها : أنه من أى علم هو ، أى من اليقينيات أو الظنيات ، من النظريات أو العمليات ، من الشرعيات أو غيرها ، ليطلب المتعلم ما يليق به من المسائل المطلوبة له .

---

(١) فى م : التسمية .

وسادسها : أنه أية مرتبة هو : أى بيان مرتبته فيما بين العلوم ، إما باعتبار عموم موضوعه أو خصوصه ؛ أو باعتبار توقفه على علم آخر ، أو عدم توقفه عليه ؛ أو باعتبار الأهمية أو الشرف ، لتقدُّم تحصيله على ما يجب ، أو يستحسن تقديمه عليه ، ويؤخر تحصيله عما يجب أو يستحسن تأخيره عنه .

وسابعها القسمة : وهى بيان أجزاء العلوم وأبوابها ليطلب المتعلم فى كل باب منها ما يتعلق به ، ولا يضيِّع وقته فى تحصيل مطالب لا تتعلق به ، كما يقال : أبواب المنطق تسعة ، كذا وكذا ؛ وهذا قسمة العلم ، وقسمة الكتاب كما يقال : كتابنا هذا مرتّب على مقدمة ، وبابين وخاتمة ، وهــذا الثانى كثير شائع لا يخلو عنه كتاب .

وثامنها : الأنحاء التعليمية ، وهى أنحاء مستحسنه فى طرق التعليم .

أحدها : التقسيم ، وهو التكثير من فوق إلى أسفل ، أى من أعم إلى ما هو أخص ، كتقسيم الجنّس إلى الأنواع ، والنوع إلى الأصناف والصّنف إلى الأشخاص .

وثانيها : التحليل ، وهو عكسه ، أى التكثير من أسفل إلى فوق أى من أخص إلى ما هو أعم ، كتحليل زيد إلى الإنسان والحيوان ، وتحليل الإنسان إلى الحيوان والجسم ، هكذا فى تكملة الحاشية الجلالية ، وشرح إشراق الحكمة ، وفى شرح التهذيب كأن المراد من التقسيم ما يسمى بتركيب القياس ، وذلك بأن يقال إذا أردت تحصيل مطلب من المطالب التصديقية ضع طرفى المطلوب واطلب جميع موضوعات كل واحد منهما ، وجميع محمولات كل واحد منهما سواء كان حمل الطرفين عليها ، أو حملها على الطرفين ، بواسطة ، أو بغير واسطة ، وكذلك اطلُب جميع ما سُلب عنه الطرفان أو سلب هو عن الطرفين ، ثم انظر إلى نسبة الطرفين إلى الموضوعات والمحمولات ، فإن وجــدت من محمولات موضوع المطلوب ما هو موضوع المحمول ، فقد حصلت[1] المطلوب من الشكل الأول ، أوما هو محمول على محموله فمن الشكل الثانى أو من موضوعات ما هو موضوع لمحموله فمن الشكل الثالث ، أومحمول لمحموله فمن الرابع ، كل ذلك بحسب تعدد اعتبار الشرائط[2] بحسب الكيفية والكمية والجهة ، كذا فى شرح[3] المطالع ، فمعنى قولهم : وهو التكثير من فوق ، أى من النتيجة لأنها المقصود الأقصى بالنسبة إلى الدليل ، وأما التحليل فقد قيل فى شرح[4] المطالع : كثيرا ما تورد فى العلوم قياسات منتجة للمطالب لا على الهيئات المنطقية ، اعتماداً على الفَطِن العارف بالقواعد ، فإن أردت أن تعرف أنه على أى شكل من الأشكال : فعليك بالتحليل وهو عكس التركيب لحصل المطلوب وانظر إلى القياس

---

(١) فى ل و د : حصل

(٢) أى شرائط الأشكال

(٣) شرح المطالع ٣٤٧ .

(٤) شرح المطالع ٣٤٧ .

المنتج له ، فإن كان فيه مقدمة يشاركها المطلوب بكلا جزئيه فالقياس استثنائي ، و إن كانت مشاركة للمطلوب بأخذ جزئية فالقياس اقتراني ، ثم انظر إلى طرفي المطلوب فيتميز عندك الصغرى عن الكبرى لأن ذلك الجزء إن كان محكوماً عليه في النتيجة فهي الصغرى أو محكوماً به فهي الكبرى ، ثم ضم الجزء الآخر من المطلوب إلى الجزء الآخر من تلك المقدمة فإن تألفا على أحد التأليفات الأربع فما انضم إلى جزئي المطلوب هو الحد الأوسط ، وتتميز لك المقدمات والأشكال ، و إن لم يتألفا كان القياس مركبا فاعمل بكل واحد منهما العمل المذكور ، أي ضع الجزء الآخر من المطلوب والجزء الآخر من المقدمة كما وضعت طرفي المطلوب أولا ، أي في التقسيم ، فلا بد أن يكون لكل منهما نسبة إلى شيء مما في القياس و إلا لم يكن القياس منتجا للمطلوب ؛ فإن وجدت حدا مشتركا بينهما فقد تم القياس ، و إلا فكذا تفعل مرة بعد أخرى ، إلى أن تنتهي إلى القياس المنتج للمطلوب بالذات و يبين لك المقدمات والشكل والنتيجة ، فقولهم التكثير من أسفل إلى فوق ، أي إلى النتيجة انتهى .

وثالثها التحديد : أي فعل الحد : أي إيراد حد الشيء وهو ما يدل على الشيء دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الرسم فإنه يدل عليه دلالة مجملة ، كذا في شرح إشراق الحكمة ، وفي شرح التهذيب : كأن المراد بالحد المعرّف مطلقا ، وذلك بأن يقال إذا أردت تعريف شيء فلا بد أن تضع ذلك الشيء ، وتطلب جميع ما هو أعمّ منه ، وتحمل عليه بواسطة أو بغيرها ، وتميز الذاتيات عن العرضيات ، بأن تَعُدَّ ما هو بين الثبوت وما يلزم من مجرد ارتفاعه ارتفاع نفس الماهية ذاتياً ، وما ليس كذلك عرضياً وتطلب[1] جميع ما هو مساوٍ له ، فيتميز عندك الجنس من العرض العام ، والفصل من الخاصة ، ثم تركب أي قسم شئت من أقسام المعرّف بعد اعتبار الشرائط المذكورة في باب المعرّف .

ورابعها البرهان : أي الطريق إلى الوقوف على الحق ، أي اليقين إن كان المطلوب نظريا ، و إلى الوقوف عليه والعمل به إن كان عمليا ، كأن يقال : إذا أردت الوصول إلى اليقين فلا بد أن تستعمل في الدليل بعد محافظة شرائط صحة الصورة ، إما الضروريات الست ، أو ما يحصل منها بصورة صحيحة ، وهيئة منتجة ، وتبالغ في التفحص عن ذلك ، حتى لا يشتبه المشهورات والمسلمات والمشبهات وغيرها ، بعضها ببعض ؛ وعدّ الأنحاء التعليمية بالمقاصد أشبه ، فينبغي أن تذكر في المقاصد ؛ ولذا ترى المتأخرين كصاحب المطالع يعدّون[2] ما سوى التحديد من من مباحث الحجة ، ولواحق القياس ؛ وأما التحديد فشأنه أن يذكر في مباحث المعرّف ؛ كذا في شرح التهذيب .

---

(١) في م : واطلب

(٢) في م : يوردون .

واعلم أنهم إنما اقتصروا على هذه الثمانية لعدم وجدانهم شيئا آخر يعين فى تحصيل الفن ، ومن وجد ذلك فليضمه إليها ، وهـــذا أمر استحسانى لا يلزم من تركه فساد على ما لا يخفى ، هكذا فى تكملة الحاشية الجلالية .

واعلم أنهم قد يذكرون وجه الحاجة إلى العلم ، ولا شك أنه ههنا[1] بعينه بيان الغرض منه ؛ وقد يذكرون وجه شرف العلم ، ويقولون : شرف الصناعة إما بشرف موضوعها مثل الصياغة ، فإنها أشرف من الدباغة ، لأن موضوع الصياغة الذهب والفضة ، وهما أشرف من موضوع الدباغة الذى هو جلد الميتة[2] ، وإما بشرف غرضها مثل صناعة الطب ، فإنها أشرف من صناعة الكناسة ، لأن غرض الطب إفادة الصحة ، وغرض الكناسة تنظيف المستراح ؛ وإما بشدة الحاجة إليها ، كالفقه فإن الحاجة إليه أشد من الحاجة إلى الطب إذ ما من واقعة فى الكون إلا وهى مفتقرة إلى الفقه ، إذ به انتظام صلاح الدنيا والدين ، بخلاف الطب فإنه يحتاج إليه بعض الناس فى بعض الأوقات ، والمراد بذلك بيان مرتبة العلم على ما يفهم مما سبق ، ويؤيده ما قال السيد السند فى شرح[3] المواقف ، وأما مرتبة علم الكلام أى شرفه ، فقد عرفت أن موضوعه أعم الأمور وأعلاها .. الخ .

العلوم العربية

فى شرح المفتاح : اعلم أن علم العربية المسمى بعلم الأدب علمٌ يُحترَز به عن الخلل فى كلام العرب لفظاً أو كتابة ، وينقسم على ما صرّحوا به إلى اثنى عشر قسما ؛ منها أصول هى العمدة فى ذلك الاحتراز ، ومنها فروع .

أما الأصول فالبحث فيها ، إما عن المفردات من حيث جواهرها وموادّها فعلم اللغة ؛ أو من حيث صورها وهيآتها فعلم الصرف ، أو من حيث انتساب بعضها إلى بعض بالأصلية والفرعية فعلم الاشتقاق ، وإما عن المركبات على الإطلاق ، فأما باعتبار هيئاتها التركيبية وتأديتها لمعانيها الأصلية فعلم النحو ، وأما باعتبار إفادتها لمعان زائدة[4] على أصل المعنى فعلم المعانى ، أو باعتبار كيفية تلك الفائدة فى مراتب الوضوح فعلم البيان ، وإما عن المركبات الموزونة فأما من حيث وزنها فعلم العروض ، أو من حيث أواخر أبياتها فعلم القافية .

وأما الفروع فالبحث فيها إما أن يتعلق بنقوش الكتابة فعلم الخط ، أو يختص بالمنظوم فعلم[5] عروض الشعراء ،

---

(١) ههنا ساقطة من م

(٢) فى ل و د : الجلد

(٣) شرح المواقف ٥٣/١

(٤) فى م : مغايرة

(٥) فى م : فالعلم المسمى بعروض الشعراء

أو بالمنثور فعلم إنشاء النثر من الرسائل أو مِنَ الخطب ، أولا يختص بشيء منهما فعلم المحاضرات ، ومنه التواريخ ، وأما البديع فقد جعلوه ذيلا لعلمى البلاغة لا قسما برأسه .

وفى[1] إرشاد القاصد للشيخ[2] شمس الدين الأكفانى السخاوى : الأدب وهو : علم يتعرف منه التفاهم عما فى الضمائر بأدلة الألفاظ والكتابة ، وموضوعه اللفظ والخط من جهة دلالتهما على المعانى ، ومنفعته إظهار ما فى نفس الإنسان من المقاصد وإيصاله إلى شخص آخر من النوع الإنسانى حاضراً كان أو غائبا ، وهو حلية اللسان والبيان ، وبه يتميز ظاهر الإنسان على سائر أنواع الحيوان ؛ وإنما ابتدأت به لأنه أول أدوات الكمال ، ولذلك من عرى عنه لم يتم بغيره من الكمالات الإنسانية .

وتنحصر مقاصده فى عشرة علوم وهى : علم اللغة ، وعلم التصريف ، وعلم المعانى ، وعلم البيان ، وعلم البديع ، وعلم العروض ، وعلم القوافى ، وعلم النحو ، وعلم قوانين الكتابة ، وعلم قوانين القراءة ، وذلك لأن نظره إما فى اللفظ أو الخط ، والأول : فإما فى اللفظ المفرد أو المركب ، أو ما يعمهما .

وما نظره فى المفرد فاعتماده إما على السماع وهو اللغة ، أو على الحجة وهو التصريف .

وما نظره فى المركب فإما مطلقاً أو مختصاً بوزن ، والأول إن تعلق بخواص تراكيب الكلام وأحكامه الإسنادية فعلم المعانى ؛ وإلا فعلم البيان ، والمختص بالوزن فنظره إما فى الصورة أو فى المادة ، والثانى علم البديع ، والأول إن كان مجرد الوزن فهو علم العروض ، وإلا فعلم القوافى .

وما يعم المفرد والمركب فهو علم النحو ، والثانى فإن تعلق بصور الحروف فهو علم قوانين الكتابة ، وإن تعلق بالعلامات فعلم قوانين القراءة ، وهذه العلوم لا تختص بالعربية بل توجد فى سائر لغات الأمم الفاضلة من اليونان وغيرهم .

واعلم أن هذه العلوم فى العربية لم تؤخذ عن العرب قاطبة بل عن الفصحاء البلغاء منهم ، وهم الذين لم يخالطوا غيرهم كهذيل وكنانة ، وبعض تميم ، وقيس عيلان[3] ، ومن يضاهيهم من عرب الحجاز ، وأوساط نجد ، فأما الذين صاقبوا[4] العجم فى الأطراف فلم تعتبر لغاتهم وأحوالها فى أصول هذه العلوم ، وهؤلاء كحِمْيَر وهَمْدَان ، وخَولاَن ، والأزْد ، لمقاربتهم الحبشة والزَّنج ، وطيء وغسان لمخالطتهم الروم بالشام[5] ، أو عبد القيس

---

(١) لم يرد المنقول عن إرشاد القاصد فى م .
(٢) إرشاد القاصد ٢١ ، ٢٢
(٣) فى د و ل : وقيس وغيلان ، وأثبتنا ما فى الإرشاد
(٤) فى د : صايبوا ، وفى ل : أصابوا .
(٥) فى الاصول والشام .

لمجاورتهم أهل الجزيرة ، وفارس ؛ ثم أتى ذوو العقول السليمة والأذهان المستقيمة ورتبوا أصولها وهذّبوا فصولها حتى تقررت على غاية لا يمكن المزيد عليها انتهى .

علم الصرف :

ويسمى بعلم التصريف أيضاً ، وهو علم بأصول تعرف بها أحوال أبنية الكلم التى ليست بإعراب ولا بناء ، هكذا قال ابن الحاجب[1] ، فقوله علم بمنزلة الجنس لأنه شامل للعلوم كلها ، وقوله تعرف بها أحوال أبنية الكلم يخرج الجميع سوى النحو ، وقوله ليست بإعراب ولا بناء يخرج النحو ، وفائدة اختيار « تُعْرف » على « تعلم » تذكر فى تعريف علم المعانى ، ثم المراد من بناء الكلمة ، وكذا من صيغتها ووزنها ، هيئتها التى يمكن أن يشاركها فيها غيرها ، وهى عدد حروفها المرتبة ، وحركاتها المعينة وسكونها ، مع اعتبار حروفها الزائدة والأصلية كل فى موضعه ، فرجل مثلا على هيئة وصفة يشاركه فيها عَضُد ، وهى كونه على ثلاثة أحرف ، أولها مفتوح وثانيها مضموم ، وأما الحرف الأخير فلا تعتبر حركاته وسكونه فى البناء ، فرجلٌ ، ورجلاً ورجلٍ على بناء واحد ، وكذا جَمَلَ على بناء ضَرَبَ لأن الحرف الأخير متحرك بحركة الإعراب وسكونه وحركة البناء وسكونه ؛ وإنما قلنا : يمكن أن يشاركها لأنه قد لا يشاركها فى الوجود : كالحِبُك بكسر الحاء وضم الباء ، فإنه لم يأت له نظير ، وإنما قلنا حروفها المرتبة ، لأنه إذا تغير النظم والترتيب تغير الوزن ، كما تقول يَئِسَ على وزن فَعِلَ ، وأَيِسَ على وزن عَفِلَ ، وإنما قلنا مع اعتبار الحروف الزائدة والأصلية ، لأنه يقال : إنَّ كَرَّم مثلا على وزن فَعّل ولا يقال على وزن فعال ، أو أفعل[2] ، أو فاعل ، مع توافق الجميع فى الحركات المعينة والسكون ؛ وقولنا كل فى موضعه لأن نحو دِرْهَم ليس على وزن قِمَطْر لتخالف مواضع الفتحتين والسكونين ، وكذا نحو بَيْطرَ مخالف لشَرْيَفَ[3] فى الوزن ، لتخالف موضعى اليائين ، وقد يخالف ذلك فى أوزان التصغير فيقال فى أوزان التصغير : فُعَيْل ، وفُعَيْعِل ، وفُعَيْعِيل فيدخل فى فعَيْل رُجَيْل . وحُمَيْر ، وغير ذلك ؛ وفى فُعَيْعِل أُكَيْلِب وحُمَيِّر ونحوها ، وفى فُعَيْعِيل: مُفَيْتِيح وتُمَيْثِيل ، ونحو ذلك . ويعرف وجهه فى لفظ الوزن فى فصل النون من باب الواو ، فعلى هذا لا حاجة إلى تقييد الأحوال بكونها لا تكون إعراباً ولا بناء ، إذ هما طارئان على آخر حروف الكلمة فلم يدخلا فى أحوال الأبنية .

لكن بقى ههنا شىء وهو أنه يخرج من الحد معظم أبواب التصريف أعنى الأصول التى تُعرف بها أبنية الماضى والمضارع ، والأمر ، والصفة وأفعل التفضيل ، والآلة ، والموضع والمصغر ، والمصدر ، لكونها أصولا تعرف

---

(١) الشافية ، وشرح الرضى ٢ (٢) أو أفعل ساقطة من م و د
(٣) شريف قطع الشرياف وهو ورق الزرع إذا طال وكثر حتى يخاف فساده فيقطع — قاموس .

بها أبنية الكلم لا أحوال أبنيتها ؛ فإن أريد أن الماضى والمضارع ، مثلا حالان طارئان على بناء المصادر ففيه بُعْد ، لأنهما بناءان مستأنفان بُنِياَ بعد هدم بناء المصدر .

ولو سلم فلمَ عَدَّ المصادر فى أحوال الأبنية ، ثم الماضى ، والمضارع ، والأمر ، وغير ذلك ، مما مر كما أنها ليست بأحوال الأبنية على الحقيقة ، بل هى أشياء ذوات أبنية ، على ما مر ، من تفسير البناء ؟ بلى ، قد يقال لضرب مثلا : هذا بناء حاله كذا مجازاً ، ولا يقال أبدا ، إن ضرب حال بناء ، وإنما يدخل فى أحوال الأبنية الابتداء ، والوقف ، والإمالة ، وتخفيف الهمزة ، والإعلال ، والإبدال ، والحذف ، وبعض الإدغام ، وهو إدغام بعض حروف الكلمة فى بعض ، وكذا بعض التقاء الساكنين ، وهو إذا[1] كان الساكنان من كلمة [كما فى قُلْ وأصله قول[2]] فهذه المذكورات أحول الأبنية ثم الوقف ، والتقاؤهما فى كلمتين ، والإدغام فيهما ، ليست بأبنية ولا أحوال أبنية ، لعدم اعتبار حركة الحرف الأخير وسكونها ، اللهم إلا أن يقال أريد بالبناء الحروف المرتبة بلا اعتبار الحركات والسكنات ، كذا ذكر المحقق الرضى فى شرح[3] الشافية .

والجواب عن ذلك بأنه أريد بأبنية الكلم ما يطرأ عليها ، أى على الكلم من الهيئات والأحوال ، كما عرفت فهى نفس أحوال الكلم ، فالإضافة بيانية كما فى قولهم : شجر أراك[4] ؛ فمعنى أحوال أبنية الكلم على هـــذا : أحوال هى أبنية الكلم ، فلا يخرج من الحد معظم أبواب التصريف ، من أبنية الماضى والمضارع ، ونحوهما ، وبالجملة فعلم الصرف : علم بأصول تعرف بها أبنية الكلم ، ثم إنه كما يبحث فى العلم عن العوارض الذاتية لموضوعه ، كذلك يبحث فيه عن أعرض تلك الأعراض . فدخل فى أبنية الكلم الابتداء ، والإمالة ، ونحوهما ، مما هو من أحوال الأبنية ؛ ويؤيده ما وقع فى الأصول من أن الصرف : علم تعرف به أحوال الكلمة ، بناء وتصرفاً فيه ؛ أى فى ذلك البناء ، لا إعرابا وبناء ، وكذا يدخل فى الحد الوقف لأنه من أحوال الأبنية : يعرضها باعتبار قطعها عما بعدها ، لا باعتبار حركة الحرف الأخير أو سكونه ، وإلا لخرج بعض أقسام الوقف من الوقف كالحذف والإبدال والزيادة فتدبر .

وذِكْرُ التقاء الساكنين فى الكلمتين والإدغام فيهما استطرادى ، كذكر الجزئى فى علم المنطق .

وهذا الجواب مما استخرجته مما ذكروه فى هذا المقام ، فعلى هذا موضوع الصرف هو الكلمة من حيث إن لها بناء وقد عرفت أنه لا محذور فى البحث عن قيد الحيثية إذا كانت بياناً للموضوع فلا محذور فى البحث عن الأبنية فى هذا العلم ، ويؤيد هذا ما مر فى تقسيم العلوم العربية ، من أن الصرف يبحث فيه عن المفردات ، من

---

(١) فى م و د : وهو ما إذا كان الساكنان فى كلمة .

(٢) مابين المعقوفين لم يرد فى م و د

(٣) شرح الرضى على الشافية ٢ – ٤

(٥) فى ل: الأراك .

حيث صورها وهيئاتها ؛ وكذا ما ذكر المحقق عبد الحكيم فى حاشية الفوائد الضيائية من أن التصريف والمعانى ، والبيان ، والبديع ، والنحو ، بل جميع العلوم الأدبية تشترك فى أن موضوعها الكلمة والكلام ، وإنما الفرق بينها بالحيثيات ، انتهى .

وفى شرح الشافية للجارَبَرْدِى أن موضوعه الأبنية من حيث تعرض الأحوال لها ، والأبنية عبارة عن الحروف ، والحركات ، والسكنات الواقعة فى الكلمة ، فيبحث عن الحروف من حيث إنها ثلاثة ، أو أربعة ، أو خمسة ، ومن حيث إنها زائدة أو أصلية ، وكيف يعرف الزائد من الأصلى ، وعن الحركات والسكنات من حيث إنها خفيفة أو ثقيلة ، فيخرج عن هذا العلم معرفة الأبنية ، ويدخل فيها معرفة أحوالها : لأن الصرف ؛ علم بقواعد تعرف بها أحوال الأبنية أى يعرف بها الماضى ، والمضارع ، والأمر الحاضر إلى غير ذلك ، فإن جميع ذلك أحوال راجعة إلى أحوال الأبنية لا إلى نفس الأبنية ، انتهى . فعلى هذا إضافة أحوال الأبنية ليست بيانية .

ويرد عليه : أن الماضى ونحوه ليس بناء ، ولا حال بناء ، بل هو شيء ذو بناء كما مر ، وأضعف منه مَاوَقع فى بعض كتب الصرف من أن موضوعه الأصول والقواعد حيث قال :

موضوع علم صرف القواعد الكلية التى يبحث عنها فى هذا العلم ، والمراد بالقواعد والأصول المبادىء التى تتفرع عليها جزئيات المسائل ، فمثلا من أصول هذا الفن « إذا اجتمع الواو والياء وسبقت إحداهما بالسكون قلبت الواو ياء وأدغمت الأولى فى الثانية » فهذه القاعدة الكلية تصدق على مثل « مرمى » و « مروى » إذهما فى الأصل « مرموى » و « مرووى » وهذان المثالان فرع عليها[1] .

ومبادئه حدود ما تُبْنَى عليه مسائله كحد الكلمة والاسم والفعل والحرف ، ومقدمات حججها أى أجزاء عال المسائل كقولهم : إنما يوقع الإعلال فى الكلمة لإزالة الثِّقَل منها .

ومسائله الأحكام المتعلقة بالموضوع كقولهم : الكلمة إما مجرد أو مزيد ، أو جزئه ، كقولهم : ابتداء الكلمة

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« موضوع علم صرف آن اصول جند يست كه ازوى درين علم بحث كرده اند واثبات احوالات بروى كرده اند ومراد بأصول آن مسائل كلية است كه متفرع شود برآن مسائل جزئيات آن مسائل مثلا يكى از اصول اين فن اين قاعده كليه است « إذا اجتمع الواو والياء وسبقت إحداهما بالسكون قلبت الواو يا، وأدغمت الأولى فى الثانية » وجزئيات وى مثل مرمى ومروى كه در اصل مرموى ومرووى بود كه اين مسئلة كلية مذكوره را موضوع عنوانى كرده شد كه اين دو مثال فرع آن مسئلة كليه است كه آن در ضمن اين دو مثال متحقق شده كه متكلم آن مسئله را آل ملاحظه نحو ده است وذكر موضوع عنوانى كرده اثبات أحوال بر آن أصل كرده شد إزان حيثيت كه آن أصل متحقق ميشود در ضمن آن فرع كه مرمى ومروى است يعنى صادق من آيد بروى » .

لا يكون ساكناً ، أو جزئية كقولهم : الاسم إما ثلاثى أو رباعى ، أو خماسى . أو عرضه كقولهم : الإعلال إما بالقلب أو الحذف ، أو الإسكان .

وغايته غاية الجدوى ، حيث يحتاج إليه جميع العلوم العربية والشرعية ، كعلم التفسير ، والحديث ، والفقه ، والكلام ، ولذا قيل : إن الصرف أم العلوم ، والنحو أبوها ؛ قال الرضى[1] : اعلم أن التصريف جزء من أجزاء النحو بلا خلاف من أهل الصنعة ، والتصريف على ما حكى سيبويه عنهم هو أن تبنى من الكلمة بناء لم تبنه العرب على وزن ما بنيته ثم تعمل فى البناء الذى بَنَيْتَه على ما يقتضيه قياس كلامهم ، كما يتبين فى مسائل التمرين ، والمتأخرون على أن التصريف علم بأبنية الكلمة و بما يكون لحروفها ، من أصلة وزيادة وحذف وصحة و إعلال ، و إدغام ، و إمالة ، و بما يعرض لآخرها مما ليس بإعراب ، ولا بناء من الوقف وغير ذلك انتهى . فالصرف والتصريف عند المتأخرين مترادفان : والتصريف على ما حكى سيبويه عنهم جزء من الصرف الذى هو جزء من أجزاء النحو [لأنه من مبادىء النحو والمبادىء من الأجزاء كما عرفت][2] .

علم النحو :

ويسمى علم الإعراب أيضاً ، على ما فى شرح اللبّ ، وهو علم يعرف به كيفية التركيب العربى صحةً وسقاماً ، وكيفية ما يتعلق بالألفاظ من حيث وقوعها فيه ، من حيث هو هو أولا وقوعها فيه ؛ كذا فى « الإرشاد » فقوله : عِلْم جنس ، وقوله : كيفية التركيب العربى فصل يُخرج علم أصول الفقه ، والفقه ، وغيرهما ؛ فإنه لا يُعرف بها كيفية التركيب العربى وهو اى التركيب العربى لا يستلزم كون جميع أجزائه عربياً ، فيشتمل أحوال المركبات ، وأحوال الأسماء الأعجمية ، ولو قيل كيفية الكلم العربية ، كما قال البعض لخرج العجمية ، إلا أن يقال إنها ملحقة بالعربية بعد النقل إلى العرب ؛ وقوله : صحةً وسقاماً تمييز لقوله كيفية التركيب ، أى تعرف به صحة التركيب العربى وسقمه ، إذ يعرف منه أن نحو ضرب غلامَهُ زيدٌ صحيح ، وضرب غلامُهُ زيداً فاسد ؛ وخرج به علم المعانى ، والبيان ، والبديع ، والعروض ، فإنها تعرف بها كيفية التركيب من حيث الفصاحة والبلاغة ، ونحوها ، لا من حيث الصحة والسّقام ؛ ويتناول أحكام ضرورة الشعر ، لأنها أيضا تبحث من حيث الصحة والسقام ؛ « وما » فى قوله «ما يتعلق» عبارة عن الأحوال ، أى تعرف به أحوال الألفاظ ، لكن لا مطلقا ، بل من حيث وقوعها فى التركيب العربى ، من حيث هو هو ، أولا وقوعها فيه ، كتقديم المبتدأ وتأخيره ، وتذكير الفعل وتأنيثه ، لا مثل الأحوال التى هى الحركات والسكنات ونحوها ، نخرج علم الصرف .

---

(١) شرح الرضى على الشافية ٤

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من د و ل

فالحاصل أن تلك الأحوال من حيث هى هى تتعلق بالألفاظ فقط ، ومن حيث إنها باستعمالها يصح التركيب مثل « ابن زيد » وبتركها يفسد التركيب ، مثل « زيد ابن » تتعلق بالتركيب ، هـــذا خلاصة ما فى حواشى الإرشاد .

فعدّم الصرف من أجزاء النحو بناء على كونه من مبادئ النحو ، لأنه يتوقف على مسائل النحو ، أى التصديق بها ، وهذا كما عدّ صاحب مختصر الأصول ، علم الكلام والعلوم العربية من مبادئ أصول الفقه لتوقف مسائله عليهما ، تصوراً أو تصديقاً ، وإن شئت توضيح هـــذا فارجع إلى شرح مختصر الأصول وحواشيه .

وموضوع النحو اللفظ الموضوع ، مفرداً كان ، أو مركباً ، وهو الصواب ، كذا قيل ، يعنى موضوع النحو اللفظ الموضوع باعتبار هيئته التركيبية ، وتأديتها لمعانيها الأصلية ، لا مطلقا ، فإنه موضوع العلوم العربية على ما مر قبل هـــذا ؛ وقيل : الكلمة والكلام ، وفيه أنه لا يشتمل المركبات الغير الإسنادية ، مع أنها أيضاً موضوع النحو ، وقيل : هو المركب بإسناد أصلى ، وفيه : أنه لا يشتمل الكلمة والمركبات الغير الإسنادية .

ومبادئه حدود ما تبتنى عليه مسائله ، كحد المبتدأ والخبر ، ومقدمات حججها ، أى أجزاء علل المسائل كقولهم فى حُجّة رفع الفاعل ، إنه أقوى الأركان ، والرفع أقوى الحركات .

ومسائله الأحكام المتعلقة بالموضوع ، كقولهم الكلمة إما معرب أو مبنى ، أوجزئه كقولهم : آخر الكلمة محل الإعراب ، أو جزئيه كقولهم الاسم بالسببين يمتنع عن الصرف ، أو عرضه كقولهم : الخبر إما مفرد أو جملة ؛ أو خاصته كقولهم : الإضافة تعاقب التنوين ، ولو بواسطة ، أو وسائط ، أى ولو كان تعلق الأحكام بأحد هذه الأمور ثابتا بواسطة أو وسائط كقولهم : الأمر يجاب بالفاء ، فالأمر جزئى من الإنشاء ، والإنشاء جزئى من الكلام .

والغرض منه الاحتراز عن الخطأ فى التأليف ، والاقتدار على فهمه والإفهام به ؛ هكذا فى الإرشاد وحواشيه وغيرها .

× —— **علم المعانى :**

وهو علم يعرف به أحوال اللفظ العربى التى بها يطابق اللفظ مقتضى الحال ، هكذا ذكر الخطيب فى التلخيص[1] .

---

(١) التلخيص ص ١٨

فالعلم جنس يشتمل جميع العلوم المدوّنة ؛ ثم إنه إن حُمِل العلم على الأصول والقواعد والإدراك المتعلق بها فعدم شموله لعلم أرباب السليقة ظاهر : لأنهم لا يعلمون القواعد مفصلة ، و إن كانوا يعتبرون مقتضياتها فى المواد بسليقتهم ؛ و إن حُمِل على الملكة فعدم شموله لعلمهم بناء على أن الملكة إنما تحصل من إدراك القواعد مرة بعد أخرى ، وعدم شموله على التقدير الأول لعلم الله تعالى وعلم جبرئيل غير ظاهر ؛ وأما على التقدير الثانى أى على تقدير حمله على الملكة فظاهر فتدبر ، كذا ذكر الفاضل « الچلبى » هذا وأما على ما اختاره صاحب الأطول من أن المعتبر فى جميع العلوم المدوّنة حصول العلم عن دليل على ما سبق فى تعريف العلوم المدوّنة ، فعدم شموله لعلم الله تعالى ، وعلم جبرئيل على جميع التقادير واضح ، لأن علم الله تعالى وكذا علم جبرئيل ، ليس استدلالياً ؛ وكذا الحال فى علم الصرف ، والنحو ، والبديع ، ونحو ذلك .

واختار تُعْرَف دون تُعلم لأن المعرفة إدراك الجزئى ؛ فكأنه قال : علم تُسْتَنبط منه إدراكات جزئية هى معرفة كل فرد فرد من جزئيات الأحوال المذكورات فى هذا العلم ، بمعنى أن أى فرد يوجد منها أمكننا أن نعرفه بذلك ، لا أنها تحصل جملةً بالفعل لأن وجود ما لانهاية له محال ، فلا يرد ما قيل إن أريد الكل فلا يكون هذا العلم حاصلا لأحد : أو الجنس أو البعض فيكون حاصلا لكل من عرف مسألة منه ، وقال صاحب الأطول[1] : ويمكن أن يجاب بأن المراد معرفة الكل ، واستحالة معرفة الكل لا ينافى كون العلم سببا لها ، كما أن استحالة عدم صفات الواجب لا ينافى سببية عدم الواجب ، أو عدم حصول العلم المدون لأحد ليس بمستبعد ولا بممتنع ، وتسمية البعض فقيهاً مجاز ؛ وقد سبق إلى هذا إشارة فى تعريف العلوم المدوّنة .

والمراد بأحوال اللفظ الأمور العارضة المتغيرة كما يقتضيه لفظ الحال من التقديم والتأخير ، والتعريف والتنكير ، وغير ذلك ؛ وأحوال الإسناد أيضا من أحوال اللفظ ، باعتبار أن كون الجملة مؤكدة أو غير مؤكدة اعتبار راجع إليها ، ويجىء تحقيق قوله : التى بها يطابق اللفظ مقتضى الحال فى لفظ الحال فى فصل اللام من باب الحاء المهملة ، واحترز به عن الأحوال التى ليست بهذه الصفة كالإعلال والإدغام ، والرفع والنصب ، وما أشبه ذلك من المحسنات البديعية ، فإن بعضها مما يتقدم على المطابقة ، و بعضها مما يتأخر عنها ، فإن الإعلال والإدغام ونحوهما مما لا بد منه فى تأدية أصل المعنى مقدّم على المطابقة ، والمحسّنات البديعية من التجنيس والترصيع ونحوهما مما يكون بعد رعاية المطابقة متأخر عن المطابقة ، ولا بد من اعتبار قيد الحيثية المستفادة من تعليق الحكم [بالمشتق ثم][2] بالموصول الذى صلته مشتقة ، أى التى بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال ، من حيث هو كذلك ، ليتم أمر الاحتراز

---

(١) الأطول ١ /٣٩

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من ل و د .

وإلا لدخل فيه بعض المحسِّنات ، والأحوال النحوية والبيانية التي ربما يقتضيها الحال ، فإن الحال ربما يقتضى تقديما أو تأخيرا ، يبحث عنه النحوى ، وربما يقتضى السجع وغيره ، وربما يقتضى إيراد المجاز التشبيه ، فلولا قيد الحيثية لدخلت هذه الأمور التى تعلقت بعلوم أُخَرَ فى المعانى .

ثم موضوع العلم ليس مطلق اللفظ العربى كما توهمه العبارة ، بل الكلام من حيث إنه يفيد زوائد المعانى ، فلو قال أحوال الكلام العربى لكان أوفق ، إلا أنه راعى أن أكثر تلك الأحوال من عوارض أجزاء الكلام بالذات ، وأن صاحب المعانى يرجعه إلى الكلام ، فاختار اللفظ ليكون صحيحاً فى بادىء الرأى ، وقد نبَّه بتقييد اللفظ بالعربى وإطلاقه فى قوله « يطابق اللفظ » على أن تخصيص البحث باللفظ العربى مجرد اصطلاح ، وإلا فيطابق بها مطلق اللفظ مقتضى الحال ، وبها يرتفع شأن كل مقال ، ولهذا لم يضمر فاعل المطابقة ، فاتجه أن الأحوال الشاملة بغير اللفظ العربى كيف تكون من الأحوال التى تبحث فى العلم ، ولا تبحث فيه إلا عن الأعراض الذاتية ولا يندفع إلا بما ذكره المحقق التفتازانى فى بعض تصانيفه من أن اشتراط البحث عن الأعراض الذاتية إنما هو عند الفلسفى ، وأما أرباب تدوين العربية فربما لا يتم فى علومهم هذا إلا بمزيد تكلُّف ، كذا فى الأطول .

ولا يخفى أن هذا الإيراد إنما هو على مذهب المتقدمين الذاهبين إلى أن اللاحق بواسطة الجزء الأعم من الأعراض الغريبة ، وأما على مذهب المتأخرين الذاهبين إلى أنه من الأعراض الذاتية فلا إيراد ، وقد عرّف صاحب المفتاح علم المعانى بأنه تتبع خواص تراكيب الكلام فى الإفادة ، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ، ليحترز بالوقوف عليها من الخطأ فى تطبيق ما يقتضى الحال ذكره[1] . والتعريف الأول أخصر وأوضح كما لا يخفى ، وأيضاً التعريف بالتتبع تعريف بالمباين إذ التتبع ليس بعلم ولا صادق عليه ، وإن شئت التوضيح فارجع إلى المطوّل والأطول .

علم البيان :

وهو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة عليه ، كذا ذكر الخطيب فى التلخيص فالعلم جنس ، وقوله يعرف به إيراد المعنى الواحد أى علم يعرف به إيراد كل معنى واحد يدخل فى قصد المتكلم ، على أن اللام فى المعنى للاستغراق العرفى ، وهذا هو العرف فى وصف العلوم بمعرفة الجزئيات بها ، فلو عرف من ليس له هذه الملكة أو الأصول ، أو الإدراك على اختلاف معانى العلم كالعربى المتكلم بالسليقة إيراد معنى قولنا زيد جواد بطرق مختلفة لم يكن عالما بعلم البيان ، وفسَّرَ القوم المعنى الواحد بما يدل عليه الكلام الذى روعى فيه المطابقة لمقتضى الحال ، واعترض عليه بأنه مما لا يفهم من العبارة.

---

(١) عبارته فى تطبيق الكلام على ما يقتضى الحال ذكره .

ويخرج البحث عن المجاز المفرد مع أنه من البيان ، ويمكن دفعه بأن تخصيص المعنى الواحد بمعنى الكلام البليغ ، لاشتهار أن موضوع الفن اللفظ البليغ ، على أن وصف المعنى بالواحد يحتمل أن يكون باعتبار وحدة تحصل للمعنى باعتبار ترتيبه فى النفس بحيث لا يصح تقديم جزء على جزء ، فهذا هو الوحدة المعتبرة فى نظر البليغ ، وأما المجاز المفرد وأمثاله فالبحث عنه راجعٌ إلى البحث عن الكلام البليغ .

وقد احترز به عن ملكة الاقتدار على إيراد المعنى العارى عن الترتيب الذى يصير به المعنى معنى الكلام المطابق لمقتضى الحال بالطرق المذكورة فإنها ليست من علم البيان .

وهذه الفائدة أقوى مما ذكره السيد السند من أن فيما ذكره القوم تنبيهاً على أن علم البيان ينبغى أن يتأخر عن علم المعانى فى الاستعمال ، وذلك لأنه يعلم منه هذه الفائدة أيضاً ، فإن رعاية مراتب الدلالة فى الوضوح والخفاء على معنى ينبغى أن يكون بعد رعاية مطابقته لمقتضى الحال ، فإن هذه كالأصل فى المقصودية وتلك فرع وتتمة لها .

وكذا خرج به ملكة الاقتدار على معنى الشجاع بألفاظ مختلفة [فى الوضوح][1] كالأسد والغضنفر والليث والحارث ، وقوله بطرق مختلفة أى فى طرق مختلفة .

والمراد بالطرق التراكيب ، ويستفاد منه أنه لابد فى البيان من أن يكون بالنسبة إلى كل معنى طرق ثلاثة على ما هو أدنى الجمع ، ولا بعد فيه لأن المعنى الواحد الذى نحن فيه له مسند ومسند إليه ، ونسبة لكل منها دال يجرى فيه المجاز ، سيّما باعتبار المعنى الالتزامى المعتبر[2] فى هذا الفن ، فيحصل للمركب طرق ثلاثة لا محالة .

ولا يشكل عليك أنه وإن تتحقق الطرق الثلاثة بالاعتبار المذكور وأزيد لكن كيف يجزم بتحقق الاختلاف فى الوضوح وهو خفى جدًّا ، فإن الأمر هين إذ الإختلاف فى الوضوح والخفاء كما يكون باعتبار قرب المعنى المجازى وبعده من المعنى الحقيقى يكون بوضوح القرينة المنصوبة وخفائها ، فلا محالة بتحقق المعانى المختلفة وضوحاً وخفاء ، ولو باعتبار القرائن التى نصبها فى تصرف البليغ ، فتقييد إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة على تقدير أن يكون لها طرق مختلفة مما لا حاجة إليه .

بقى ههنا شىء وهو أنه كما أن الاقتدار على إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة بين مزايا البلاغة كذلك الاقتدار على إيراده بطرق متساوية فى الوضوح ، فلا معنى لإدخال الأول تحت البيان دون الثانى ، إلا أن يقال هذا تعريف بخاصة شاملة للمعرّف ، ولا يلزم منه أن يكون كل ما يغاير هذه الخاصة خارجاً عن وظائف البيان .

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من د و ل

(٢) فى م معنى التزامى معتبر .

ثم المختلفة تشتمل المختلفة فى الـكلمات التى هى أجزاء المركب ، والمختلفة فى وضوح الدلالة ، فالطرق المختلفة فى الأول ليس من البيان ، فأخرجه بقوله فى وضوح الدلالة إما لأنه أراد بالدلالة الدلالة العقلية لما أنه تقرر من أن الاختلاف المذكور لا يجرى إلا فى الدلالات العقلية ، و إما لأن الاختلاف فى وضوح الدلالة يخص الدلالة العقلية فلا حاجة إلى تقييد الدلالة بالعقلية لإخراج الطرق المختلفة بالعبارة ، وترك فى التعريف ذكر الخفاء و إن ذكر فى المفتاح للاختصار ولاستلزام الاختلاف فى الوضوح الاختلاف فى الخفاء.

وقوله : عليه ؛ أى على المعنى الواحد ، و إن شئت زيادة التوضيح فارجع إلى الأطول[1] .

وموضوعه اللفظ البليغ من حيث إنه كيف يستفاد منه المعنى الزائد على أصل المعنى .

× —— علم البديع :

وهو علم تعرف به وجوه تحسين الـكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال ، و بعد رعاية وضوح الدلالة ، كذا ذكر الخطيب ، أى علم يعرف به كل وجه جزئى يرد على سامع الـكلام البليغ والمتلفظ به على ما فى الأطول[2] .

وليس المراد بوجوه التحسين مفهومها الأعم الشامل للمطابقة والخلو عن التعقيد المعنوى وغير ذلك مما يورث الـكلامَ حسناً سواء كان داخلا فى البلاغة ، أو غير داخل فيها مما يتبين فى علم المعانى ، والبيان ، واللغة ، والصرف ، والنحو لأنه يدخل فيها حينئذ بعض ما ليس من المحسِّنات التابعة لبلاغة الـكلام ، كالخلو من التنافر ، ومخالفة القياس وضعف التأليف لأن البلاغة موقوفة على الخلو عنها فلا يكون الخلو عنها من المحسِّنات التابعة لبلاغة الـكلام ضرورة أنها تـكون بعد البلاغة ، بل المراد منها ما سواها مما لا دخل له فى البلاغة من المحسِّنات .

فقوله بعد رعاية مطابقة الـكلام الخ ليس للاحتراز عن تلك الأمور لعدم دخولها فى وجوه التحسين ، بل للتنبيه على أن الوجوه المحسنة البديعية لا تحسن بدون البلاغة ، و إلا كان كتعليق الدرر على أعناق الخنازير ، فقوله : بعد ، متعلق بالمصدر ، وهو التحسين ، وللتنبيه على أنه يجب تأخير علم البديع عن المعانى ، والبيان ، وأنها تورث حسناً عرضياً غير داخل فى حد البلاغة وأنها إنما تـكون من البديع إذا لم يقتضى الحال لها ، إذ لو اقتضاها الحال لم تـكن تابعة للبلاغة ولذا ذكر فى شرح المفتاح : وأما البديع فقد جعلوه ذيلاً لعلمى البلاغة لا قسماً برأسه من أقسام العلوم العربية على ما سبق — هذا ما فى المطول وحواشيه[3] .

وموضوعه اللفظ البليغ من حيث إن له توابع .

---

(١) الأطول ١ / ٥٠ ـ ٥٢

(٢) الأطول ٢ / ١٨١

(٣) المطول ٣٣٥ ، ط الهند .

بيان الغرض من تلك العلوم :

اعلم أن البلاغة سواء كانت فى الكلام أو فى المتكلم رجوعها إلى أمرين :

أحدهما : الاحتراز عن الخطأ فى تأديته المعنى المراد أى ما هو مراد البليغ من الغرض المصوغ له الكلام، كما هو المتبادر من إطلاق المعنى المراد فى كتب علم البلاغة ، فلا يندرج فيه الاحتراز عن التعقيد المعنوى ، كما توهمه البعض ، ولا الاحتراز عن التعقيد مطلقاً .

والثانى : تمييز الفصيح عن غيره ، ومعرفة أن هذا الكلام فصيح وهذا غير فصيح ، فمنه ما يبين فى علم متن اللغة، أو التصريف، أو النحو، أو يدرك بالحس ، وهو أى ما يبين فى هذه العلوم ما عدا التعقيد المعنوى ، فمست الحاجة للاحتراز عن الخطأ فى تأدية المعنى المراد إلى علم، وللاحتراز عن التعقيد المعنوى إلى علم آخر، فوضعوا لهما عِلْمَى ، المعانى والبيان، وسموهما علم البلاغة لمزيد اختصاص لهما بها ، ثم احتاجوا لمعرفة ما يتبع البلاغة من وجوه التحسين إلى علم آخر فوضعوا له علم البديع ، فما يحترز به عن الأول أى الخطأ فى التأدية علم المعانى ، وما يحترز به عن الثانى أى التعقيد المعنوى علم البيان ، وما يعرف به وجوه التحسين علم البديع .

علم العروض :

وهو علم تعرف به كيفية الأشعار من حيث الميزان والتقطيع ، والقيد الأخير احتراز عن علم القافية .
وموضوعه اللفظ المركب من حيث إن له وزناً .

علم القافية :

وهو علم تعرف به كيفية الأشعار من حيث التقفية ، والقيد الأخير احتراز عن علم العروض .
وموضوعه اللفظ المركب من حيث إن له قافية .

العـــــلوم الشرعية

وتسمى العلوم الدينية ، وهى العلوم المدوّنة التى تذكر فيها الأحكام الشرعية العملية والاعتقادية ، وما يتعلق بها تعلقاً معتدًّا به ، ويجىء تحقيقه فى الشرع فى فصل العين من باب الشين المعجمة ، وهى أنواع، فنها :

علم الكلام :

ويسمى بأصول الدين أيضاً ، وسماه أبو حنيفة رحمه الله تعالى بالفقه الأكبر ، وفى مجمع السلوك : ويسمى بعلم النظر والاستدلال أيضاً ، ويسمى أيضاً بعلم التوحيد والصفات ؛ وفى شرح العقائد[1] للتفتازانى : العلم المتعلق بالأحكام الفرعية أى العملية يسمى علم الشرائع والأحكام ، وبالأحكام الأصلية أى الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات انتهى . وهو علم يُقتَدَر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشُّبَه ، فالمراد بالعلم معناه الأعم ، أو التصديق مطلقاً ، ليتناول إدراك المخطىء فى العقائد ودلائلها ، ويمكن أن يراد به المعلوم ، لكن بنوع تكلف بأن يقال علم أى معلوم يُقتدر معه أى مع العلم به الخ ، وفى صيغة الاقتدار تنبيه على القدرة التامة ، وبإطلاق المعيّة تنبيه على المصاحبة الدائمة ، فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة ورد الشبه ، لأن تلك القدرة على ذلك الإثبات إنما تصاحب هذا العلم دون العلم بالقوانين التى تستفاد منها صور الدلائل فقط ، ودون علم الجدل الذى يتوسل إلى حفظ أىّ وضع يراد ، إذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك ، وإن سلم فلا اختصاص له بإثبات هذه العقائد ، والمتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به ، ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام مثلا ، إذ ليس تترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير ، بل لا مدخل له فى ذلك الترتيب العادى أصلا .

وفى اختيار « يقتدر على » يثبت إشارة إلى أن الإثبات بالفعل غير لازم .

وفى اختيار « معه على به » مع شيوع استعماله تنبيه على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ، إذ المراد الترتب العادى .

وفى اختيار « إثبات العقائد » على تحصيلها إشعار بأن ثمرة الكلام إثباتها على الغير ، وبأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليُعْتَدَّ بها ، وإن كانت مما يستقل العقل فيه .

ولا يجوز حمل الإثبات ههنا على التحصيل والاكتساب إذ يلزم منه ، أن يكون العلم بالعقائد خارجاً عن علم الكلام ثمرة له ولا خفاء فى بطلانه .

---

(١) شرح العقائد ١ / ١٣ ، ١٤ .

والمتبادَر من الباء فى قولنا بإيراد هو الاستعانة دون السببية ، ولئن سلم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق .

وليس المراد بالحجج والشبه ما هى كذلك فى نفس الأمر ، بل بحسب زعم من تصدّى للإثبات بناء على تناول المخطىء .

ولا يراد بالغير الذى يثبت عليه العقائد غيراً معيناً حتى يرد أنها إذا أثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على إثباتها قطعاً فيخرج المحدود عن الحد .

فحاصل الحد أنه علم بأمور يقتدر معه أى يحصل مع ذلك العلم حصولاً دائماً عادياً قدرة تامة على إثبات العقائد الدينية على الغير وإلزامها إياه بإيراد الحجج ودفع الشبه عنها ، فإيراد الحجج إشارة إلى وجود المقتضى ودفع الشبه إلى انتفاء المانع .

ثم المراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير ، لا ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب ، إذ قد دوّن للعمليات الفقه .

والمراد بالدينية المنسوبة إلى دين محمّد عليه الصلاة والسلام سواء كانت صواباً أو خطأ ، فلا يخرج علمُ أهل البدع الذى يقتدر معه على إثبات عقائده الباطلة عن علم الكلام ، ثم المراد جميع العقائد لأنها منحصرة مضبوطة لا يزاد فيها أنفسها[1] فلا يتعذر الإحاطة بها والاقتدار على إثباتها ، وإنما تتكثّر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها بخلاف العمليات فإنها غير منحصرة فلا تتأتى الإحاطة بكلّها ، وإنما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام .

وموضوعه : هو المعلوم من حيث إنه يتعلّق به إثبات العقائد الدينية تعلّقاً قريباً أو بعيداً ، وذلك لأن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القِدَم والوحدة للصانع ، وإما قضايا تتوقّف عليها تلك العقائد كتركّب الأجسام من الجواهر الفردة ، وجواز الخلاء وانتفاء الحال ، وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليها فى المعاد ، وكون صفاته تعالى متعددة موجودة فى ذاته ؛ والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال ، فإن حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلّق به إثباتها تعلّقاً قريباً ، وإن حكم عليه بما هو وسيلة إليها تعلّق به إثباتها تعلّقاً بعيداً ، وللبعد مراتب متفاوتة .

وقد يقال : المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله أيضاً ، فالأولى أن يقال من حيث إنه يثبت له ما هو من العقائد أو وسيلة إليها .

وقال القاضى الأرموى : موضوعه ذات الله تعالى ، إذ يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التى هى صفاته الثبوتية

---

(١) فى د و ل : لا تزاد عليها ، وعبارة شارح المواقف : لا تزايد فيها أنفسها .

والسلبية ، وعن أفعاله إما فى الدنيا كحدوث العالم وإما فى الآخرة كالحشر ، وعن أحكامه فيهما كبعث الرسل ، ونصب الإمام فى الدنيا من حيث إنهما واجبان عليه تعالى ، أولا ، والثواب والعقاب فى الآخرة من حيث إنهما يجبان عليه أم لا .

وفيه بحث وهو أن موضوع العلم لا يبين وجوده فيه ، أى فى ذلك العلم فيلزم إمّا كون إثبات الصانع بيناً بذاته وهو باطل أو كونه مبينًا فى علم آخر سواء كان شرعيًّا ، أو لا ، على ما قال الأرموى وهو أيضاً باطل . لأن إثباته تعالى هو المقصود الأعلى فى هذا العلم ، وأيضا كيف يجوز كون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علم غير شرعى بل احتياجه إلى ما ليس علماً شرعياً مع كونه أعلى منه مما يستنكر جداً .

وقال طائفة ، ومنهم حجة الإسلام موضوعه الموجود بما هو موجود أى من حيث هو هو غير مقيد بشىء ، ويمتاز الكلام عن الإلهى باعتبار أن البحث فيه على قانون الإسلام لا على قانون العقل ، وافق الإسلام أو لا ، كما فى الإلهى .

وفيه أيضاً بحث إذ قانون الإسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية إذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الإسلام قطعا ، مع أن المخطىء من أرباب علم الكلام ومسائله من مسائل الكلام .

وفائدة علم الكلام وغايته الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم، وحفظ قواعد الدين عن أن يزلزلها شبهة المبطلين ، وأن تبتنى عليه العلوم الشرعية ، أى يبتنى عليه ما عداه من العلوم الشرعية ، فإنه أساسها ، وإليه يؤول أخذها واقتباسها ، فإنّه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلِّف مُرْسِل للرسل ، منزِّل للكتب يتصور علم تفسير ، ولا علم فقه وأصوله ، فكلها متوقفة على الكلام مقتبسة منه ، فالآخذ فيها بدونه كبَانٍ على غير أساس ، وغاية هذه الأمور كلها الفوز بسعادة الدارين .

ومن هذا يتبين مرتبة الكلام أى شرفه ، فإن شرف الغاية يستلزم شرف العلم ، وأيضا دلائله يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيّدت بالنقل ، وهى أى شهادة العقل مع تأيّدها بالنقل هى الغاية فى الوثاقة إذ لا تبقى حينئذ شبهة فى صحة الدليل .

وأمامسائله التى هى المقاصد فهى كل حكم نظرى لمعلوم ، هو أى ذلك الحكم النظرى من العقائد الدينية ، أو يتوقف عليه إثبات شىء منها ، والكلام هو العلم الأعلى إذ تنتهى إليه العلوم الشرعية كلها ، وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها، فليست له مبادٍ تبيّن فى علم آخر شرعياً أو غيره ، بل مباديه إما بيِّنة بنفسها أو مُبيَّنة فيه ، فهى أى فتلك المبادى المبيّنة فيه مسائل له من هذه الحيثية ومبادٍ لمسائل أُخَر منه لا تتوقف عليها لئلا يلزم

الدور ، فلو وجدت فى الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها إثبات العقائد أصلاً ولا دفع الشبه عنها فذلك من خلط مسائل علم آخر به ، تكثيراً للفائدة فى الكتاب ، فمن الكلام يُستمد غيرُه من العلوم الشرعية ، وهو لا يستمد من غيره أصلاً ، فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق ، وبالجملة ، فعلماء الإسلام قد دوّنوا لإثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع وصفاته وأفعاله ، وما يتفرّع عليها من مباحث النبوة والمعاد ، علماً يتوصل به إلى إعلاء كلمة الحق فيها ، ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلاً ، فأخذوا موضوعه على وجهٍ يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية ، التى تتوقف عليها تلك العقائد ، سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها ، أو باعتبار صورها ، وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة فى علمهم هذا ، فجاء علماً مستغنياً فى نفسه عما عداه ، ليس له مبادٍ تبين فى علم آخر .

وأما وجه تسميته بالكلام ، فلأنه يورث قدرة على الكلام بالشرعيات ، أو لأن أبوابه عُنونت أولاً بالكلام فى كذا ، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه ، حتى كثر فيه التقاتل .

وأما تسميته بأصول الدين فلكونه أصل العلوم الشرعية لابتنائها عليه ، وعلى هذا القياس فى البواقى من أسمائه ، هذا كله خلاصة ما فى شرح المواقف[1] ، ومنها :

علم التفسير:

وهو علم يعرف به نزول الآيات ، وشئونها ، وأقاصيصها ، والأسباب النازلة فيها ، ثم ترتيب مكّيها ومدنيها ، ومحكمها ومتشابهها ، وناسخها ومنسوخها ، وخاصّها وعامّها ، ومطلقها ومقيّدها ، ومجملها ومفسّرها ، وحلالها وحرامها ، ووعدها ووعيدها ، وأمرها ونهيها ، وأمثالها ، وغيرها .

وقال أبو حيّان : التفسير علم يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ، ومدلولاتها ، وأحكامها الإفرادية والتركيبية ، ومعانيها التى يُحمل عليها حالة التركيب وتتمات لذلك ، قال : فقولنا : علم ؛ جنس ، وقولنا : يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن هو علم القراءة ، وقولنا : ومدلولاتها أى مدلولات تلك الألفاظ ، وهذا متن علم اللغة ، الذى يُحتاج إليه فى هذا العلم ، وقولنا : وأحكامها الإفراديةُ والتركيبية ، هذا يشمل علم الصرف والنحو والبيان والبديع ، وقولنا : ومعانيها التى يُحمل عليها حالة التركيب يشتمل ما دلالته بالحقيقة ، وما دلالته بالمجاز ، فإن التركيب قد يقتضى بظاهره شيئاً ويصدّ عن الحمل عليه صادٌّ فيُحمل على غيره ، وهو المجاز ، وقولنا : وتتمّات لذلك ، هو مثل معرفة النسخ ، وسبب المنزّل وتوضيح ما أُبهم فى القرآن ونحو ذلك .

---

(١) شرح المواقف : ١ / ١٤ — ٢٥ .

وقال الزركشى : التفسير علمٌ يفهم به كتاب الله المنزّل على محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحِكَمه ، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات ، ويحتاج إلى معرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ ، كذا فى الإتقان[1] ، فموضوعه القرآن .

وأما وجه الحاجة إليه فقال بعضهم : اعلم أن من المعلوم أنّ الله تعالى إنما خاطب خلقَه بما يفهمونه ، ولذلك أرسل كلّ رسولٍ بلسان قومه ، وأنزل كتابه على لغتهم ، وإنما احتيج إلى التفسير لما سيذكر بعد تقرير قاعدة ، وهى أن كل من وضع من البشر كتاباً ، فإنما وضعه ليفهم بذاته من غير شرح ، وإنما احتيج إلى الشروح لأمور ثلاثة :

أحدها : كمال فضيلة المصنِّف فإنه بقوته العلمية يجمع المعانى الدقيقة فى اللفظ الوجيز ، فربما عسُر فهمُ مراده ، فقَصد بالشروح ظهور تلك المعانى الدقيقة ، ومن ههنا كان شرح بعض الأئمة لتصنيفه أدلّ على المراد من شرح غيره له .

وثانيها : إغفاله بعض تتمات المسألة أو شروطها اعتماداً على وضوحها ، أو لأنها من علم آخر، فيحتاج الشارح لبيان المحذوف[2] ومراتبه .

وثالثها : احتمال اللفظ لمعان مختلفة ، كما فى المجاز والاشتراك ودلالة الالتزام، فيحتاج الشارح إلى بيان غرض المصنف وترجيحه ، وقد يقع فى التصانيف ما لا يخلو عنه بشر من السهو والغلط،أو تكرار الشىء ، أوحذف المبهم وغير ذلك ، فيحتاج الشارح للتنبيه على ذلك .

وإذا تقرر هذا فنقول : إن القرآن إنما نزل بلسان عربى فى زمن فصحاء العرب ، وكانوا يعلمون ظواهره وأحكامه ، أما دقائق باطنه فإنما كانت تظهر لهم بعد البحث والنظر مع سؤالهم النبىّ صلى الله عليه وسلم فى الأكثر كسؤالهم لمّا نزل قوله : « ولَمْ يُلْبِسُوا إيمَانَهُم بِظُلْمٍ »[3] فقالوا : وأينا لم يظلم نفسه ، ففسره النبىّ ـ صلى الله عليه وسلم ـ بالشرك ، واستدل عليه : « إن الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عظيم »[4] وغير ذلك مما سألوه عنه ـ عليه الصلاة والسلام .

ونحن محتاجون إلى ما كانوا يحتاجون إليه مع أحكام الظواهر لقصورنا عن مدارك أحكام اللغة بغير تعلّم ، فنحن أشد احتياجاً إلى التفسير .

---

(١) الإتقان ٢/١٧٣ – ١٧٤ .

(٢) فى ل و د : المتروك والمحذوف من م ، وهو لفظ الإتقان .

(٣) الأنعام آية ٨٢ .

(٤) لقمان آية ١٣ .

وأما شرفه فلا يخفى، قال الله تعالى: «يُؤْتِ الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً»(١).

وقال الأصبهانى : شرفه من وجوه :

أحدها : من جهة الموضوع ، فإن موضوعه كلام الله تعالى الذى هو ينبوع كل حكمة ومعدن كل فضيلة .

وثانيها : من جهة الغرض ، فإن الغرض منه الاعتصام بالعروة الوثقى والوصول إلى السعادة الحقيقة التى هى الغاية القصوى .

وثالثها : من جهة شدة الحاجة ، فإن كل كمال دينى أو دنيوى مفتقر إلى العلوم الشرعية والمعارف الدينية وهى متوقفة على العلم بكتاب الله تعالى .

فائدة : اختلف الناس فى تفسير القرآن هل يجوز لكل أحد الخوضُ فيه .

فقال قوم : لا يجوز لأحد أن يتعاطى تفسيرَ شىء من القرآن وإن كان عالماً أديباً متسعاً فى معرفة الأدلة والفقه والنحو والأخبار والآثار ، وليس له إلا أن ينتهى إلى ما روى عن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ فى ذلك .

ومنهم من قال : يجوز تفسيره لمن كان جامعاً للعلوم التى يحتاج المفسر إليها وهى خمسة عشر علماً : اللغة ، والنحو ، والتصريف ، والاشتقاق ، والمعانى ، والبيان ، والبديع ، وعلم القراءات لأنه يُعرف به كيفية النطق بالقرآن ، وبالقراءات يرجح بعض الوجوه المحتملة على بعض ، وأصول الدين أى الكلام ، وأصول الفقه ، وأسباب النزول والقصص ، إذ بسبب النزول يعرف معنى الآية المنزّلة فيه بحسب ما أنزلت فيه ، والناسخ والمنسوخ ليُعلم المحكم من غيره ، والفقه والأحاديث المبيّنة لتفسير المبهم والمجمل ، وعلم الموهبة وهو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم ، أو إليه الإشارة بحديث : « من عمل بما علم أورثه الله تعالى علمَ ما لم يعلم » .

وقال البغوى والكواشى وغيرهما : التأويل ، وهو صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها ، وما بعدها تحتمله الآية ، غير مخالف للكتاب والسنة ، غيرُ محظور على العلماء بالتفسير ، كقوله تعالى : « انفِرُوا خِفَافاً وثِقالاً »(٢) قيل شباباً وشيوخاً ، وقيل أغنياء وفقراء ، وقيل نُشّاطاً وغير نشّاط ، وقيل أصحاء ومرضى ، وكل ذلك سائغ والآية تحتمله .

وأما التأويل المخالف للآية والشرع فمحظور ، لأنه تأويل الجاهلين مثل تأويل الروافض قوله تعالى : «مَرَجَ البحرين يلتقيان »(٣) أنهما علىّ وفاطمة : « يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان »(٣) يعنى الحسن والحسين .

---

(١) البقرة آية ٢٦٩ . (٢) التوبة آية ٤١ . (٣) الرحمن آية ١٩ .

فائدة : وأما كلام الصوفية فى القرآن فليس بتفسير ؛ قال النسفى[1] فى عقائده : النصوص محمولة على ظواهرها ، والعدول عنها إلى معانٍ يدّعيها أهل الباطن إلحادٌ . وقال التفتازانى فى شرحه : سميت الملاحدة باطنية لادّعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها بل لها معانٍ باطنة لا يعرفها إلا المعلم ، وقصدُهم بذلك نفى الشريعة بالكلية ، وأما ما ذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص مصروفة على ظواهرها ومع ذلك فيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك ،ويمكن التطبيق بينها و بين الظواهر المرادة، فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان .

فإن قلت : قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم : « لكل آية ظهر و بطن ، ولكل حرف حدّ ، ولكل حدّ مطلع » قلت : أما الظهر والبطن ففى معناه أوجه :

أحدها : أنك إذا بحثت عن باطنها وقستَه على ظاهرها وقفت على معناها .

والثانى : ما من آية إلاّ عمل بها قَوْمٌ ولها قوم سيعملون بها ، كما قاله ابن مسعود فيما أخرجه .

والثالث : أن ظاهرها لفظها و باطنها تأويلها .

والرابع : وهو أقرب إلى الصواب ، أن القصص التى قصّها الله تعالى عن الأمم الماضية وما عاقبهم به ظاهرها الإخبار بهلاك الأولين ، و باطنها وعظ الآخرين وتحذيرهم أن يفعلوا كفعلهم .

والخامس : أن ظهرها ما ظهر من معانيها لأهل العلم بالظاهر ، و بطنها ما تضمنته من الأسرار التى أطلع اللهُ عليها أربابَ الحقائق .

ومعنى قوله: ولكل حرف حدّ ، أى منتهى فيما أراد من معناه ،وقيل:لكل حكم مقدار من الثواب والعقاب: ومعنى قوله : ولكل حدّ مطلع ، لكل غامض من المعانى والأحكام مطلع يُتوصّل به إلى معرفته و يوقف على المراد به ، وقيل كل ما يستحقه من الثواب والعقاب يطلع عليه فى الآخرة عند المجازاة .

وقال بعضهم : الظاهرُ التلاوة ، والباطنُ الفهم ، والحدُّ أحكام الحلال والحرام ، والمطلع الإشراف على الوعد والوعيد .

قال بعض العلماء : لكل آية ستون ألف فهم ، هذا يدل على أن فى فهم المعانى للقرآن مجالاً متّسعاً ، وأن المنقول من ظاهر التفسير ليس ينتهى الإدراك فيه بالنقل والسماع ، بل لا بد منه فى ظاهر التفسير لتُتّقى به مواضع

---

(١) العقائد النسفية وشرحها ١/٢٠٤ .

الغلط ، ثم بعد ذلك يتسع الفهم والاستنباط ، ولايجوز التهاون فى حفظ التفسير الظاهر بل لا بد منه أولا ، إذ لا مطمع فى الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر ،هذا كله نبذ كما وقع فى الإتقان[1] ،و إن شئت الزيادة فارجع إليه ، ومنها:

علم القراءة :

وهو علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ، وموضوعه القرآن من حيث إنه كيف يُقرأ ومنها .

علم الإسناد :

ويسمى بأصول الحديث أيضاً، وهو علم بأصول تعرف بها أحوال حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- من حيث صحة النقل وضعفه والتحمل والأداء ، كذا فى الجواهر ، وفى شرح النخبة[2] : هو علم يبحث فيه عن صحة الحديث وضعفه، ليُعمل به أو يُترك ، من حيث صفات الرجال وصيغ الأداء ، انتهى . فموضوعه الحديث بالحيثية المذكورة. ومنها :

علم الحديث :

ويسمى بعلم الرواية والأخبار والآثار أيضاً ، على ما فى مجمع السلوك ، حيث قال : ويسمى جملةً علم الرواية والأخبار والآثار علم الأحاديث ، انتهى . فعلى هذا علم الحديث يشتمل علم الآثار أيضاً ، بخلاف ما قيل فإنه لا يشتمله ، والظاهر أن هذا مبنى على عدم إطلاق الحديث على أقوال الصحابة وأفعالهم على ما عرف .

وعلم الحديث علم تعرف به أقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأفعاله .

أما أقواله عليه الصلاة والسلام فهى الكلام العربى ، فمن لم يعرف حال الكلام العربى فهو بمعزل عن هذا العلم، وهو كونه حقيقة ومجازاً وكناية وصريحاً وعاماً وخاصاً ومطلقاً ومقيداً ومنطوقاً ومعنوياً ، ونحو ذلك،مع كونه على قانون العربية الذى بيّنه النحاة بتفاصيله ، وعلى قواعد استعمال العرب ، وهو المعبر بعلم اللغة .

وأما أفعاله- عليه الصلاة والسلام - فهى الأمور الصادرة عنه التى أمرنا باتباعه فيها أو لا ، كالأفعال الصادرة عنه طبعاً أو خاصة ، كذا فى العينى شرح صحيح البخارى ، وزاد الكرمانى: وأحواله .

ثم فى العينى: وموضوعه ذات رسول الله-صلى الله عليه وسلم- من حيث إنه رسول الله ، ومباديه هى ما تتوقف عليه المباحث وهى أحوال الحديث ، وصفاته ، ومسائله هى الأشياء المقصودة منه ، وغايته الفوز بسعادة الدارين .

فائدة : لأهل الحديث مراتب : أولها الطالب وهو المبتدىء الراغب فيه ، ثم المحدِّث وهو الأستاذ الكامل وكذلك الشيخ والإمام بمعناه ، ثم الحافظ وهو الذى أحاط علمهُ بمائة ألف حديث متناً ، وإسناداً ، وأحوال رواته[3] جرحاً وتعديلاً وتاريخاً ، ثم الحُجَّةُ وهو الذى أحاط علمه بثلثمائة ألف حديث ، كذلك قاله ابن المطرى.

---

(١) الإتقان ٢/١٧٣ — ١٧٥ . (٢) شرح النخبة ١/٢٩ . (٣) فى د و ل : رواة .

وقال الجزرى ــ رحمه الله : الراوى ناقل الحديث بالإسناد ، والمحدّث من تحمل[1] بروايته وأغنى بدرايته ، والحافظ من روى ما يصل إليه ووعى ما يحتاج إليه .

وفى إرشاد[2] القاصد : للشيخ شمس الدين الأكفانى السخاوى ، دراية[3] الحديث علم تتعرف منه أنواع الرواية وأحكامها ، وشروط الرواية[4] وأصناف المرويات ، واستخراج معانيها ، ويحتاج إلى ما يحتاج إليه علم التفسير من اللغة ، والنحو ، والتصريف ، والمعانى ، والبيان ، والبديع ، والأصول ، ويحتاج إلى تاريخ النقلة ، انتهى[5] . ومنها :

علم أصول الفقه :

ويسمى هو وعلم الفقه بعلم الدراية أيضاً ، على ما فى مجمع السلوك وله ، تعريفان :

أحدهما : باعتبار الإضافة .

وثانيهما : باعتبار اللقب ، أى باعتبار أنه لقب لعلمٍ مخصوص .

وأما تعريفها باعتبار الإضافة ، فيحتاج إلى تعرف المضاف ، وهو الأصول ، والمضاف إليه وهو الفقه ، والإضافة التى هى بمنزلة الجزء الصورى للمركّب الإضافى .

فالأصول هى الأدلة إذ ، الأصل فى الاصطلاح ، يطلق على الدليل أيضاً ، وإذا أضيف إلى العلم يتبادر منه هذا المعنى ، وقيل المراد المعنى اللغوى وهو : ما يُبتنى عليه الشيء ، فإن الابتناء يشتمل الحسّى ، وهو كون الشيئين حسّيين كابتناء السقف على الجدران ، والعقلى كابتناء الحكم على دليله ؛ فلما أضيف الأصول إلى الفقه الذى هو معنًى عقلى يعلم أن الابتناء ههنا عقلى ، فيكون أصول الفقه : ما يبتنى هو عليه ، ويستند إليه ؛ ولا معنى لمستند العلم ومبتناه إلا دليله ، وأما الفقه ، فستعرف معناه .

وأما الإضافة فهى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه ، باعتبار مفهوم المضاف إذا كان المضاف مشتقا ، أو ما فى معناه ، مثلاً دليل المسألة ما يختص بها بأعتبار كونه دليلاً عليها ، فأصول الفقه ما يختص به من حيث إنه مبنى له ومسند إليه ، ثم نُقل إلى المعنى العرفى اللقبى الآتى ليتناول الترجيح والأُجتهاد أيضاً ، وقيل : لا ضرورة إلى جعل أصول الفقه بمعنى أدلته ، ثم النقل إلى المعنى اللقبى ، أى العلم بالقواعد المخصوصة ، بل

---

(١) فى م : يحمل روايته .
(٢) إرشاد القاصد ٥٩ .
(٣) فى الإرشاد : رواية .
(٤) فى الإرشاد : الرواة .
(٥) لم يرد فى م « وفى إرشاد القاصد إلى آخر المنقول عنه » .

يُحمل على معناه اللغوى ، أى ما يُبتنى الفقه عليه ويستند إليه ، ويكون شاملاً لجميع معلوماته ، من الأدلة ، والاجتهاد ، والترجيح ، لاشتراكها فى ابتناء الفقه عليها ، فيعبرٌ عن معلوماته بلفظه وهو أصول الفقه ، وعنه بإضافة العلم إليه ، فيقال علم أصول الفقه ، أو يكون إطلاقها على العلم المخصوص على حذف المضاف ، أى علم أصول الفقه ، لكن يحتاج إلى اعتبار قيد الإجمال ، ومن ثمة قيل فى المحصول : أصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال ، وكيفية الاستدلال بها ، وكيفية حال المستدل بها ، وفى الأحكام : هى أدلة الفقه ، وجهات دلالتها على الأحكام الشرعية ، وكيفية حال المستدل من جهة الجملة ، كذا ذكر السيد السند[1] فى حواشى شرح مختصر الأصول .

وأما تعريفه باعتبار اللقب فهو : العلم بالقواعد التى يتوصل بها إلى الفقه على وجه التحقيق ، والمراد بالقواعد القضايا الكلية التى تكون إحدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه ، والمراد بالتوصل التوصل القريب الذى له مزيد اختصاص بالفقه ، إذ هو المتبادر من الباء السببية ، ومن توصيف القواعد بالتوصل ، نخرج المبادىء كقواعد العربية والكلام ، إذا يتوصل بقواعد العربية إلى معرفة الألفاظ وكيفية دلالتها على المعانى الوضعية ، وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الأحكام من الكتاب والسنة والإجماع ، وكذا يتوصل بقواعد الكلام إلى ثبوت الكتاب والسنة ، ووجوب صدقهما ، ويتوصل بذلك إلى الفقه ، وكذا خرج علم الحساب إذ التوصل بقواعده فى مثل « له علىّ خمسة فى خمسة » إلى تعين مقدار المقرّ به لا إلى وجوبه الذى هو حكم شرعى كما لا يخفى ، وكذا خرج المنطق إذ لا يتوصل بقواعده إلى الفقه توصلا قريبا مختصا به ، إذ نسبته إلى الفقه وغيره على السوية .

والتحقيق فى هذا المقام أن الإنسان لم يُخلق عبثا ، ولم يُترك سدًى ، بل تعلّق بكلٍّ من أعماله حكم من قِبَل الشارع ، منوط بدليل يختصّه ليستنبط منه عند الحاجة ، ويُقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذّر الإحاطة بجميع الجزئيات ، فحصلت قضايا موضوعاتها أفعال المكلّفين ومحمولاتها أحكام الشارع على التفصيل ، فسمّوا العلم بها الحاصل من تلك الأدلة فقهاً ، ثم نظروا فى تفاصيل الأدلة والأحكام فوجدوا الأدلة راجعةً إلى الكتابة والسنّة ، والإجماع ، والقياس ، والأحكام راجعة إلى الوجوب ، والندب والحرمة ، والكراهة ، والإباحة ، وتأمّلوا فى كيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام إجمالا ، من غير نظر إلى تفاصيلها ، إلا على طريق ضرب المثل ، فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام إجمالا ، وبيان طرقه وشرائطه ، يتوصل بكل من تلك القضايا إلى استنباط كثير من تلك الأحكام الجزئية عن أدلتها ، فضبطوها

---

(١) حاشية السيد على شرح العضد ١ / ٢٩

ودونوها وأضافوا إليها من اللواحق والمتممات و بيان الاختلافات ، وما يليق بها ، وسموا العلم بها أصول الفقه ، فصار عبارة عن العلم بالقواعد التى يتوصل بها إلى الفقه .

ولفظ القواعد مشعر بقيد الإجمال ، وقيد التحقيق للاحتراز عن علم الخلاف والجدل ، فإنه و إن اشتمل على القواعد الموصّلة إلى الفقه ، لـكن لا على وجه التحقيق ، بل الغرض منه إلزام الخصم ، ولقائل أن يمنع كون قواعده مما يتوصل به إلى الفقه توصّلاً قريباً ، بل إنما يتوصل بها إلى محافظة الحـكم المستنبط ، أو مدافعته ، ونسبته إلى الفقه وغيره على السويّة ، فإن الجدلى إما مجيب يحفظ وضعاً ، أو معترض يهدم وضعاً ، إلا أن الفقهاء أكثروا فيه من مسائل الفقه ، و بنوا نـكاته عليها حتى يتوهم أن له اختصاصاً بالفقه .

ثم أعلم أن المتوصِّل بها إلى الفقه إنما هو المجتهد ، إذ الفقه هو العلم بالأحكام من الأدلة ، وليس دليل المقلِّد منها ، فلذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء فى كتب الحنفية ، وأما من ذكرهما فقد صرّح بأن البحث عنهما إنما وقع من جهة كونه مقابلاً للاجتهاد .

تنبيه : بعدما تقرر أن أصول الفقه لقب للعلم المخصوص لاحاجة إلى إضافة العلم إليه ، إلا أن يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الأراك ؛ وفى إرشاد[1] القاصد للشيخ شمس الدين : أصول الفقه علم يتعرف منه تقرير مطلب الأحكام الشرعية العملية وطرق استنباطها ومواد حججها واستخراجها بالنظر ، انتهى .

وموضوعه الأدلة الشرعية والأحكام ؛ توضيحه أن كل دليل من الأدلة الشرعية إنما يثبت به الحـكم إذا كان مشتملا على شرائط وقيود مخصوصة ، فالقضية الـكلية المذكورة ، إنما تصدق كلية إذا اشتملت على هذه الشرائط والقيود ، فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه الشرائط والقيود يكون علماً بتلك القضية الـكلية ، فتـكون تلك المباحث من مسائل أصول الفقه ، هذا بالنظر إلى الدليل ، وأما بالنظر إلى المدلول وهو الحـكم ، فإن القضية المذكورة إنما يمكن إثباتها كلية إذا عرف أنواع الحـكم ، وأن أى نوع من الأحكام ، يثبت بأىّ نوع من الأدلة بخصوصية ثابتة من الحـكم ، كـكون هـذا الشىء علة لذلك الشىء ، فإن هذا الحـكم لا يمكن إثباته بالقياس ؛ ثم المباحث المتعلقة بالمحـكوم به ، وهو فعل المـكلف ، كـكونه عبادة ، أو عقوبة ، ونحو ذلك مما يندرج فى كلية تلك القضية ، فإن الأحكام مختلفة باختلاف أفعال المـكلّفين ، فإن العقوبات لا يمكن إيجابها بالقياس .

ثم المباحث المتعلقة بالمحـكوم عليه وهو المـكلّف كمعرفة الأهلية ، ونحوها مندرجة تحت تلك القضية الـكلية

---

(١) إرشاد القاصد ٦١ ، وهذا النقل لم يرد فى م .

أيضا ، لاختلاف الأحكام باختلاف المحكوم عليه، وبالنظر إلى وجود العوارض وعدمها ، فيكون تركيب الدليل على إثبات مسائل الفقه بالشكل الأول هكذا : هذا الحكم ثابت لأنه حكم هذا شأنه متعلّق بفعل هذا شأنه ، وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ، ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ، ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه ، هذا هو الصغرى ثم الكبرى ، وهو قولنا : وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة ويدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت ، فهذه القضية الأخيرة من مسائل أصول الفقه ، وبطريق الملازمة هكذا : كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دالّ على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنّه وجد القياس الموصوف الخ ، فعلم أن جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية المذكورة ، فهذا معنى التوصل القريب المذكور .

وإذا علم أن جميع مسائل الأصول راجعة إلى قولنا : كل حكم كذا يدلّ على ثبوته دليل كذا ، فهو ثابت ؛ أو كلما وجد دليل كذا ، دال على حكم كذا ، يثبت ذلك الحكم علم أنه يُبحث فى هذ العلم عن الأدلة الشرعية والأحكام الكليتين من حيث إن الأولى مُثبتة للثانية ، والثانية ثابتة بالأولى، والمباحث التى ترجع إلى أن الأولى مثبتة للثانية بعضها ناشئة عن الأدلة ، وبعضها عن الأحكام ، فموضوع هذا العلم هو الأدلة الشرعية والأحكام ، إذ يُبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية ، وهى إثباتها للحكم ، وعن العوارض الذاتية للأحكام ، وهى ثبوتها بتلك الأدلة ، وإن شئت زيادة التحقيق فارجع إلى التوضيح والتلويح[1] ، ومنها :

علم الفقه :

ويسمى هو وعلم أصول الفقه بعلم الدراية أيضا ، على ما فى مجمع السلوك ، وهو معرفة النفس مالها وما عليها ، هكذا نُقل عن أبى حنيفة (رح) .

والمراد بالمعرفة إدراك الجزئيات عن دليل ، فخرج التقليد ، قال المحقق التفتازانى[2] : القيد الأخير فى تفسير المعرفة مما لا دلالة عليه أصلاً ، لا لغةً ، ولا اصطلاحا .

وقوله : مالها وما عليها ، يمكن أن يراد به ما تنتفع به النفس وما تتضرر به فى الآخرة ، على أن اللام للانتفاع وَعَلَى للضرر .

وفى التقييد بالأخروى احتراز عما ينتفع به ، أو يتضرر به فى الدنيا من اللذات والآلام ، والمشعر بهذا التقييد شهرة أن علم الفقه من العلوم الدينية ، فإن أُريد بهما الثواب والعقاب فاعلم أن ما يأتى به المكلّف إما واجب ،

---

(١) التوضيح والتلويح ١ / ٢٠ – ٢٢ (٢) التلويح ١ / ١١

أو مندوب ، أو مباح ، أو مكروه كراهة تنزيه أو تحريم ، أو حرام ، فهذه ستة ، ولـكل واحدٍ طرفان : طرف الفعل وطرف الترك ، فصارت اثنتى عشرة ، ففعل الواجب مما يُثاب عليه ، وفعل الحرام والمـكروه تحريماً مما يعاقب عليه ، والباقى لا يثاب ولا يعاقب عليه ، فلا يدخل فى شيء من القسمين ، وإن أريد بالنفع الثواب ، وبالضرر عدمه، ففعل الواجب والمندوب من الأول ، والبواقى من الثانى .

ويمكن أن يراد بما لها وما عليها ، ما يجوز لها وما يجب عليها ، ففعل ما سوى الحرام والمـكروه تحريماً وترك ما سوى الواجب يجوز ، وفعل الواجب وترك الحرام والمـكروه تحريما مما يجب عليها ، فبقى فعلُ الحرام ، وتركُ الواجب ، وفعلُ المـكروه تحريماً خارجاً عن القسمين ، ويمكن أن يراد بهما ، ما يجوز لها ، وما يُحرم عليها ، فيشتملان جميع الأقسام ؛ إذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا تـكون بين القسمين واسطة أولى .

ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات ، كوجوب الإيمان ونحوه ، والوجدانيات أى الأخلاق الباطنة والملـكات النفسانية ، والعمليات كالصوم والصلاة والبيع ونحوها ، فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقادبات هى علم الـكلام ، ومعرفة مالها وما عليها من الوجدانيات هى علم الأخلاق والتصوف كالزهد ، والصبر ، والرضا ، وحضور القلب فى الصلاة ونحو ذلك ، ومعرفة مالها وما عليها من العمليات هى الفقه المصطلح ، فإن أريد بالفقه هذا المصطلح زيدَ « عملاً » على قوله ما لها وما عليها . وإن أريد ما يشتمل الأقسام الثلاثة فلا يزاد قيد « عملاً » ، وأبو حنيفة (رح) إنما لم يزد قيد «عملا» لأنه أراد الشمول ، أى أطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها ، سواء كان من الاعتقاديات أو الوجدانيات أو العمليات ، ولذا سمّى الـكلام فقها أكبر .

وذكر الإمام الغزالى[1] أن الناس تصرّفوا فى اسم الفقه فخصوّه بعلم الفتاوى والوقوف على دلائلها وعللها ، واسم الفقه فى العصر الأول كان مطلقاً على علم الآخرة ، ومعرفة دقائق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة ، وحقارة الدنيا ، ولذا قيل : الفقيه هو الزاهد فى الدنيا ، الراغب فى الآخرة ، البصير بذنبه ، المداوم على عبادة ربه ، الورع ، الـكافّ عن أعراض المسلمين ؛ قال[1] أصحاب الشافعى : الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية ، والمراد بالُحـكم النسبة التامة الخبرية التى العلم بها تصديق وبغيرها تصور ، فالفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتلقة بكيفية العمل ، تصديقاً حاصلاً من الأدلة التفصياية ، التى نصبت فى الشرع على تلك القضايا وهى الأدلة الأربعة : الـكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس .

أعلم أن متعلّق العلم إما حكم أو غير حكم ، والحـكم إما مأخوذ من الشرع أو لا ، والمأخوذ من الشرع إما أن يتعلّق بكيفية عملٍ أو لا ، والعملى إمّا أن يكون العلم حاصلا من دليله التفصيلى ، الذى ينوط به الحـكم أو لا ؛

---

(١) إحياء علوم الدين ١ — ٣١ (٢) انظر التلويح ١/١٢

فالعلم المتعلّق بجميع الأحكام الشرعية العملية الحاصلة من الأدلة هو الفقه ، فخرج العلم بغير الأحكام من الذوات والصفات ، وبالأحكام الغير المأخوذة من الشرع بل من العقل كالعلم بأن العالم حادث ، أو من الحسّ كالعلم بأن النار محرقة ، أو من الوضع والاصطلاح كالعلم بأن الفاعل مرفوع : وخرج العلم بالأحكام الشرعية النظرية ؛ المسماة بالاعتقادية ، والأصلية ككون الإجماع حجة ، والإيمان به واجبا ؛ وخرج علم الله تعالى ، وعلم جبرئيل ، وعلم الرسول عليه الصلاة والسلام ، وكذا علم المقلّد لأنه لم يحصل من الأدلة التفصيلية ، والتقييد بالتفصيلية لإخراج الإجمالية ، كالمقتضِى ، والنافى ، فإن العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضى ، أو بعدم وجوبه لوجود النافى ، ليس من الفقه .

والمراد بالعلم المتعلّق بجميع الأحكام المذكورة تهيؤه للعلم بالجميع ، بأن يكون عنده ما يكفيه فى استعلامه ، بأن يرجع إليه فيحكم ، وعدم العلم فى الحال لا ينفيه لجواز أن يكون ذلك لتعارض الأدلة أو لعدم التمكّن من الاجتهاد فى الحال ، لاستدعائه زماناً ، وقد سبق مثل هذا فى بيان العلوم المدوّنة وعلم المعانى .

ثم إن إطلاق العلم على الفقه وإن كان ظنياً باعتبار أن العلم قد يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه .

ثم إن أصحاب الشافعى جعلوا للفقه أربعة أركان ، فقالوا : الأحكام الشرعية إما أن تتعلق بأمر الآخرة وهى العبادات ، أو بأمر الدنيا ، وهى إما أن تتعلق ببقاء الشخص ، وهى المعاملات ، أو ببقاء النوع باعتبار المنزل وهى المناكحات ، أو باعتبار المدينة وهى العقوبات .

وههنا أبحاث تركناها مخافة الإطناب ، فمن أراد الإطلاع عليها فليرجع إلى التوضيح ، والتلويح[١] .

وموضوعه فعل المكلّف من حيث الوجوب والندب والحل ، والحرمة ، وغير ذلك كالصحة ، والفساد ؛ وقيل : موضوعه أعم من الفعل ، لأن قولنا الوقت سببٌ لوجوب الصلاة من مسائله ، وليس موضوعه الفعل ؛ وفيه أن ذلك راجع إلى بيان حال الفعل ، بتأويل أن الصلاة تجب بسبب الوقت ، كما أن قولهم النية فى الوضوء مندوبة ، فى قوة أن الوضوء يُندب فيه النية ، وبالجملة تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به أحد ، ففى كل مسألة ليس موضوعها راجعاً إلى فعل المكلف ، يجب تأويله حتى يرجع موضوعها إليه كمسألة المجنون ، والصبى ، فإنها راجعة إلى فعل الولى ، هكذا فى الخيالى[٢] وحواشيه .

---

(١) التلويح والتوضيح ١/١٢ وما يليها .

(٢) حاشية السيالكوتى على الخيالى ، تابع المجلد الأول ص ١٠٨ .

ومسائله الأحكام الشرعية العملية كقولنا : الصلاة فرض . وغرضه : النجاة من عذاب النار ، ونيل الثواب فى الجنة ، وشرفه مِمَّا لا يخفى لكونه من العلوم الدينية ، ومنها :

علم الفرائض :

وهو علم يُبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة ، وموضوعه قسمة التركة بين المستحقين ، وقيل : موضوعه التركة ، ومستحقوها ، والأول هو الصحيح ، لأنهم عدوا الفرائض باباً من الفقه وموضوع الفقه هو عمل المكلف ، والتركة ومستحقوها ليس من قبيل العمل ، كذا فى الخيالى[1] ؛ ومنها :

علم السلوك :

وهو معرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات ، على ما عرفت قُبَيْلَ هذا . ويسمى بعلم الأخلاق ، و بعلم التصوف أيضاً ؛ وفى مجمع السلوك : وأشرف العلوم علم الحقائق والمنازل ، والأحوال وعلم المعاملة والإخلاص فى الطاعات ، والتوجه إلى الله تعالى من جميع الجهات ، و يسمى هذا العلم بعلم السلوك ، فمن غلط فى علم الحقائق والمنازل والأحوال المسمى بعلم التصوف فلا يسأل عن غلطه إلا عالماً منهم كامل العرفان ، ولا يطلب ذلك من البزدوى والبخارى والهداية وغير ذلك .

وعلم الحقائق ثمرة العلوم كلها ، وغايتها فإذا انتهى السالك إلى علم الحقائق ، وقع فى بحر لا ساحل له ، وهو أى علم الحقائق علم القلوب ، وعلم المعارف ، وعلم الأسرار ، ويقال له علم الإشارة . وفى موضع آخر منه : يقول كبار مشايخ أهل الباطن : ينبغى للمرء بعد تحصيل علم المعرفة ، والتوحيد ، والفقه ، والشرائع أن يتعلم علم آفات النفس ومعرفتها ، وعلم الرياضة ومكائد الشيطان ، والنفس وسبيل اجتنابها وهذا ما يسمى بعلم الحكمة ، لأن نفس السالك إذا استقامت على الواجبات صلح طبعه وتأدب بآداب الله فتمكن من مراقبة خواطره ، وتطهير سرائره ، ويطلقون على هذا علم الحكمة ، ومراقبة الخواطر تكون بالاتجاه الكلى لله ، ولا تستطيع الخواطر جميعها أن تشتغل بالله ، إلا إذا تطهرت السرائر من أعراض ما سوى الله وخلصت له ، وَصَفَتْ مِنْ كل شائبة ، حتى إذا ما حصل الإنسان على علم المعرفة تمكن من الوصول إلى علم المكاشفة والمشاهدة ، وهو الذى يسمونه علم الإشارة ، انتهى[2] .

---

(١) حاشية الخيالى ١٣/١ .

(٢) عبارة فارسية بالأصل هذا نصها :

« مشايخ كبار أهل باطن ميفر مايند بعد تحصيل علم معرفت ، وتوحيد ، وفقه ، وشرائع لازم است كه علم آفات نفس ، ومعرفت آن ، وعلم رياضت ، ومكائد شيطان ، ونفس وسبيل احتراز آن بيا موزد واين راعلم حكمت

وموضوعه أخلاق النفس إذ يُبحث فيه عن عوارضها الذاتية ، مثلاً حب الدنيا — فى قولهم — حبُّ الدنيا رأس كل خطيئة ، خُلقٌ من أخلاق النفس حُكم عليه بكونه رأس الخطايا ، ورأس الأخلاق الرذيلة التى تتضرر بسببها النفس ، وكذا الحال فى قولهم : بغض الدنيا رأس الحسنات وغرضه التقرّب والوصول إلى الله تعالى .

فائدة : وجاء فى مجمع السلوك : أى حبيبى اعلم أنه لما اختلفت المقامات ، وتباين فهم الناس لها ، وقد قال رسول الله — صلى الله عليه وسلم : « نحن معاشر الأنبياء أُمِرْنا أن نـكلِّمَ الناس على قدر عقولهم » فلا جرم أن فـكَّر الصوفية ووضعوا اصطلاحات اتفقوا عليها ، وأشاروا بها إلى هذه المقامات ، فـكل من أعطاه الله مقاماً وفهماً أدرك معانيها ، وكل من ليس أهلا لذلك لا يفهمها(٢) .

گويند تاچون نفس سالك بر واجبات استقامت يافت وطبع وى صالح گشت وبآداب خداى مودب گشت وتمـكن گردد مر ويرا مراقبه خواطر وتطهير سرائر واين را علم معرفت گويند ، ومراقبه خواطر آنست كه همه ازحق انديشد ونتواندهمه خواطر بحق مشغول واشتن مگر بأعراض ازماسوى الله تعالى وتطهير سرائر آن باشد كه مراورا بشويد ازهرچيزى كه مراورا بيالايد تاچون علم معرفت دست دهد ممكن بودكه بعلم مكاشفه ومشاهده رسد واين را علم اشارت گويند ، انتهى » .

(١) عبارة فارسية باصل هذا نصها :

« در مجمع السلوك مى آرد اى عزيز چون مقامات وفهم مردم مختلف شد وحضرت رسالت پناه عليه الصلاة والسلام فرموده اند نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم لا جرم صوفيه تدبير كرده اند وميان خويش اندر علم خود الفاظى بنهاوند واصطلاح كردند وبدان الفاظ بمصالح اشارت كردند تاهر كه خداوند مقام وفهم بوددريافت وهر كس كه نا اهل بودنيافت » .

العـــــــلوم الحقيقية

هى العلوم التى لا تتغير بتغير الملل والأديان ، كذا ذكر السيد السند فى حواشى شرح المطالع[1] ، وذلك كعلم الـكلام ، إذ جميع الأنبياء ـعليهم السلام ـ كانوا متفقين فى الاعتقاديات ، وكعلم المنطق ، و بعض أنواع الحـكمة ، وعلم الفقه ليس منها لوقوع التغير فيه بالنسخ .

علم المنطق :

(علم المنطق) : ويسمى علم الميزان إذ به توزن الحجج والبراهين ، وكان أبو عَلّى يسميه خادم العلوم ، إذ ليس مقصوداً بنفسه ، بل هو وسيلة إلى العلوم ، فهو كخادم لها ، وأبو نصر يسميه رئيس العلوم ، لنفاذ حكمه فيها ، فيـكون رئيساً حاكماً عليها ، وإنما سُمى بالمنطق : لأن النطق يطلق على اللفظ ، وعلى إدراك الـكليات ، وعلى النفس الناطقة ، ولما كان هذا الفن يقوّى الأول ويسلك بالثانى مسلك السداد ، ويحصل بسببه كمالات الثالث ، اشتُقّ له اسم منه ، وهو المنطق .

وهو علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطها ، بحيث لا يعرض الغلط فى الفـكر ، فالقانون يجىء بيانه فى محله ، والمعلومات تتناول الضرورية والنظرية ، والمجهولات تتناول التصورية والتصديقية .

وهذا أولى مما ذكره صاحب الـكشف : تفيد معرفة طرق الانتقال من الضروريات إلى النظريات لأنه يُوهم بالانتقال الذاتى على ما يتبادر من العبارة ، والمراد الأعم من أن يكون بالذات أو بالواسطة .

والمراد بقولنا: بحيث لا يعرض الغلط فى الفـكر ، عدم عروضه عند مراعاة القوانين ، كما لا يخفى ، فإن المنطقى ربما يخطىء فى الفـكر بسبب الإهمال ، هذا مفهوم التعريف .

وأمّا احترازاته فالعلم كالجنس ، وباقى القيود كالفصل ، احتراز عن العلوم التى لا تفيد معرفة طرق الانتقال كالنحو والهندسة ، فإن النحو إنما يبيّن قواعد كلية ، متعلّقة بكيفية التلفظ بلفظ العرب ، على وجه كلى ، فإذا أريد أن يتلفظ بكلام عربى مخصوص على وجه صحيح احتيج إلى أحكام جزئية تُستخرج من تلك القواعد كسائر الفروع من أصولها فتقع هناك انتقالات فـكرية من المعلوم إلى المجهول ، لا يفيد النحو معرفتها أصلاً ، وكذلك الهندسة ، يتوصل بمسائلها القانونية إلى مباحث الهيئة بأن تجعل تلك المسائل مبادىء الحجج التى يستدل بها على تلك المباحث ، وأما الأفـكار الجزئية الواقعة فى تلك الحجج فليست الهندسة مفيدةً لمعرفتها قطعاً .

---

(١) السيد على شرح المطالع ١٣ .

قيل : التعريف دورى ، لأن معرفة طرق الاكتساب جزء من المنطق ، فيتوقف تحققه على معرفة طرق الاكتساب ، فلو كانت معرفتها مستفادة من المنطق توقفت عليه ، فلزم الدور .

وأجيب: بأن جزء المنطق هو العلم بالطرق الكلية وشرائطها ، لا العلم بجزئياتها المتعلقة بالمواد المخصوصة ، وهذا هو الذى جُعل مستفاداً من المنطق ، والمشعر على ذلك استعمال المعرفة فى إدراك الجزئيات .

ثم هذا التعريف مشتمل على العلل الأربع ، فإن مادته هى القوانين تحتمل هذا الفن وغيره ، كما أن المادة أمر مبهم فى نفسها تحتمل أموراً ، ولا تصير شيئاً معيناً منها إلا بأن ينضم إليها ما يحصله وما يعينه .

وقولنا: تفيد معرفة طرق الانتقال، إشارة إلى الصورة لأنه المخصّص لها ، أى للقوانين بالمنطق ، وقد أشير أيضاً إلى العلة الفاعلية بالالتزام ، وهو العارف بتلك الطرق الجزئية المفادة العالم بتلك القوانين المفيدة إياها .

وقولنا بحيث لا يعرض الغلط إشارة إلى العلة الغائية .

اعلم أن المنطق من العلوم الآلية لأن المقصود منه تحصيل المجهول من العلوم ، ولذا قيل : الغرض من تدوينه العلوم الحكمية ، فهو فى نفسه غير مقصود ، ولذا قيل : المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر فالآلة بمنزلة الجنس ، والقانونية بمنزلة الفصل ، تخرج الآلات الجزئية لأرباب الصنائع .

وقوله : تعصم مراعاتها إلخ ، يخرج العلوم القانونية التى لا تعصم مراعاتها عن الضلال فى الفكر ، بل فى المثال كالعلوم العربية .

والموضوع قيل موضوعه التصورات والتصديقات ، أى المعلومات التصورية والتصديقية لأن بحث المنطق عن أعراضها الذاتية ، فإنه يبحث عن التصورات من حيث إنها توصل إلى تصور مجهول إيصالاً قريباً ، أى بلا واسطة كالحد والرسم ، أو إيصالاً بعيداً ككونها كلية وجزئية ، وذاتية وعرضية ، ونحوها ، فإن مجرد أمر من هذه الأمور لا يوصل إلى التصور ما لم ينضم إليه آخر يحصل منهما حدٌّ أو رسم .

ويبحث عن التصديقات من حيث إنها توصل إلى تصديق مجهول إيصالاً قريباً كالقياس، والاستقراء والتمثيل أو بعيداً ككونها قضية وعكس قضية ونقيضها ، فإنها ما لم تنضم إليها ضميمة لا توصل إلى التصديق .

ويبحث عن التصورات من حيث إنها توصل إلى التصديق إيصالاً أبعد ككونها موضوعات ومحمولات ؛ ولا خفاء فى أن إيصال التصورات والتصديقات إلى المطالب قريباً أو بعيداً من العوارض الذاتية لها ، فتكون هى موضوع المنطق .

وذهب أهل التحقيق إلى أن موضوعه المعقولات الثانية، لا من حيث إنها ما هى فى أنفسها، ولا من حيث إنها موجودة فى الذهن ، فإن ذلك وظيفة فلسفية ، بل من حيث إنها توصل إلى المجهول ، أو يكون لها نفع فى الإيصال،

فإن المفهوم الكلى إذا وُجد فى الذهن ، وقيس إلى ما تحته من الجزئيات ، فباعتبار دخوله فى ماهياتها يعرض له الذاتية ، و باعتبار خروجه عنها العرضية ، و باعتبار كونه نفس ماهياتها النوعية ، وما عرض له الذاتية جنسٌ باعتبار اختلاف أفراده ، وفصلٌ باعتبار آخر ، وكذلك ما عرض له العرضية إما خاصة أو عرض عام باعتبارين مختلفين ، و إذا ركبت الذاتيات والعرضيات إما منفردة أو مختلطة على وجوه مختلفة عرض لذلك المركب الحدّية والرّسمية ؛ ولا شك أن هذه المعانى أعنى كون المفهوم الكلى ذاتياً ، أو عرضياً ، أو نوعا ، ونحو ذلك ليست من الموجودات الخارجية ، بل هى مما يعرض للطبائع الكلية إذا وُجدت فى الأذهان ، وكذا الحال فى كون القضية حملية أو شرطية ، وكون الحجة قياساً أو استقراء ، أو تمثيلا ، فإنها بأسرها عوارض تعرض لطبائع النسب الجزئية فى الأذهان إما وحدها أو مأخوذة مع غيرها ، فهى أى المعقولات الثانية موضوع المنطق .

و يبحث المنطق عن المعقولات الثالثة وما بعدها من المراتب فإنها عوارض ذاتية للمعقولات الثانية ، فالقضية مثلا معقول ثان يبحث عن انقسامها ، وتناقضها وانعكاسها و إنتاجها إذا ركبت بعضها مع بعض فالانعكاس والانتاج والتناقض والانقسام والتناقض معقولات واضحة فى الدرجة الثالثة مع التعقل ، و إذا حكم على أحد الأقسام ، أو أحد المتناقضين مثلا فى المباحث المنطقية بشىء ، كان ذلك الشىء فى الدرجة الرابعة من التعقل ، وعلى هذا القياس .

وقيل: موضوعه الألفاظ من حيث إنها تدل على المعانى ؛ وهو ليس بصحيح لأن نظر المنطق ليس إلا فى المعانى، ورعاية جانب اللفظ إنما هى بالعرض .

اعلم أن الغرض من المنطق التّمييز بين الصدق والكذب فى الأقوال ، والخير والشر فى الأفعال ، والحق والباطل فى الاعتقادات .

ومنفعته القدرة على تحصل العلوم النظرية والعلمية .

وأما شرفه فهو أن بعضه فرض وهو البرهان ، لأنه لتكميل الذات ، و بعضه نفل وهو ما سوى البراهين من أقسام القياس لأنه للخطاب مع الغير ، ومن أتقن المنطق فهو على درجةٍ من سائر العلوم ، ومن طلب العلوم الغير المتسقة ، وهى : ما لا يُؤمن فيها من الغلط ولا يعلم المنطق فهو كحاطب الليل ، وكرامد العين ، لا يقدر على النظر إلى الضوء لا لُبخل من الموجد بل لنقصان فى الاستعداد ، والصواب الذى يصدر من غير المنطقى كرمى من غير رام ، وقد يندر للمنطقى خطأ فى النوافل دون المهمات لكنه يمكنه استدراكه بعرضه على القوانين المنطقية .

ومرتبته فى القراءة أن يُقرأ بعد تهذيب الأخلاق وتقويم الفكر ببعض العلوم الرياضية من الهندسة والحساب أما الأول فلما قال البقراط[1]: البدن الذى ليس ينقّى كلما غذوته إنما يزيده شراً ووبالاً . ألا ترى أن الذين لم

---

(١) كذا فى الأصول بالألف واللام .

يهذبوا أخلاقهم إذا شرعوا فى المنطق سلكوا منهج الضلال ، وانخرطوا فى سلك الجهّال ، وأنفوا أن يكونوا مع الجماعة ، وتقلدوا ذل الطاعة ، فجعلوا الأعمال الظاهرة ، والأقوال الظاهرة ، من البدائع التى وردت بها الشرائع دَبْرَ آذانهم ، والحقّ تحت أقدامهم ؛ وأما الثانى فلتستأنس طبائعهم إلى البرهان ، كذا فى شرح إشراق الحكمة .

ومؤلف المنطق ومدوّنه أرسطو .

وأما القسمة فاعلم أن المنطق إما ناظر فى الموصل إلى التصور ، ويسمى قولاً شارحاً ومعرّفاً ، وإما ناظر فى الموصل إلى التصديق ويسمى حجة ، والنظر فى المعرّف إما فى مقدماته ، وهو باب إيساغوجي ، وإما فى نفسه وهو باب التعريفات ، وكذلك النظر فى الحجة إما فيما يتوقف عليه وهو بارى[1] أرْمينياس ، وهو باب القضايا وأحكامها ، وإما فى نفسها باعتبار الصورة ، وهو باب القياس ، أو باعتبار المادة ، وهو باب من أبواب الصناعات الخمس ، لأنه إن أوقع ظناً فهو الخطابة ، أو يقيناً فهو البرهان ، وإلا فإن اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدل ، وإلا فهو المغالطة ، وأما الشعر فلا يوقع تصديقاً ، ولكن لإفادته التخييل الجارى مجرى التصديق من حيث إنه يؤثر فى النفس قبضاً أو بسطاً عُدَّ فى الموصل إلى التصديق ، وربما يضم إليها باب الألفاظ فتحصل الأبواب عشرة ، تسعة منها مقصودة بالذات ، وواحد بالعرَض .

علم الحكمة :

له تعريفات ، فقيل : هو علم باحث عن أحوال أعيان الموجودات على ما هى عليه فى نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية ، ولفظ «على» متعلق بقوله باحث ، والبحث عن أحوال أعيان الموجودات أى أحوال الموجودات العينية الخارجية حمل تلك الأحوال عليها ، يعنى علم تُحمل فيه أحوال أعيان الموجودات عليها على وجه هى أى أعيان الموجودات عليه ، أى على ذلك الوجه من الإيجاب والسلب ، والكلية والجزئية فى نفس الأمر ؛ وقوله بقدر الطاقة البشرية متعلق أيضاً بقوله باحث ، ولكن بعد اعتبار تقييده بقوله « على ما هى عليه » يعنى بذل جهده الإنسانى بتّمامه ، فى أن يكون بحثه مطابقاً لنفس الأمر ، فدخلت فى التعريف المسائل المخالفة لنفس الأمر ، المبذولة الجهد بتّمامه فى تطبيقها على نفس الأمر ، ولما كان فى توصيف العلم بالباحث مسامحة، قيل : هو علم بأعيان الموجودات الخ .

وإن قيل: التعريف لا يشتمل العلوم التصورية ، قلت :هذا على رأى الأكثرين القائلين بأنها ليست داخلةً

---

(١) فى ل ود : باب أرمنياس .

فى الحكمة. وقيل: المراد بالأحوال المبادىء فقط، وهى التى تتوقف عليها المسائل، تصورات كانت أو تصديقات، أو هى والمحمولات.

وإن قيل: يخرج عن الحكمة العلم بأحوال الأعراض النسبية، إذ النسبة ليست موجودة فى الخارج. قلت: هى موجودة عند الحكماء، ولو سلم عدم وجودها فالبحث عنها استطرادى، أو نقول البحث عنها فى الحقيقة بحثٌ عن أحوال العرَض، الذى هو موجود خارجى، وإن لم يكن بعض أنواعه أو أفراده موجوداً، كما يُبحث فى الحكمة عن الحيوان، وبعضُ أنواعه كالعنقاء، وبعض أفراده غيرُ موجودة، ولا يخرج الحيوان عن الموجودات الخارجية، فتأمل.

ولا يرِد أنّ قيدَ ما هى عليه يغنى عن قيد نفس الأمر، لأن العلوم العربية علم بأحوال الموجود كالألفاظ على وجهٍ يكون للموجود على ذلك الوجه، ككون اللفظ مفرداً أو مركباً، ونحو ذلك، لكنّها ليست بنفس أمرية، بل باعتبار المعتبر ووضع الواضع، فلا بد من تقييده.

ولا يلزم من عدم كونها نفس أمرية كذبُها، إذ لزوم الكذب إنما يلزم لو حكم على مسائلها، كذلك فى نفس الأمر مع قطع النظر عن الوضع، وليس كذلك، فإنهم يحكمون بأن بعض الألفاظ مفرد وبعضها مركّب، بحسب وضع الواضع، وهذا الحكم مطابق لنفس الأمر فلا يكون كاذباً، ولا يُتوهم دخولها على هذا فى الحكمة لأن معنى نفس الأمر ههنا هو الواقع مع غير ملاحظة الوضع.

إن قيل: قوله بقدر الطاقة البشرية، يخرج علمه تعالى من الحكمة، إذ علمه فوق طوق البشر، فلا يكون هو حكيماً. قلت: علمه تعالى حاصل مع الزيادة؛ والتقييد يفيد أن هذا القدر ضرورى، لأن الزائد على هذا القيد مضر، أو يقال: هذا تعريف حكمة المخلوق، لا حكمة الخالق.

ثم إنه لا ضير فى كون الحكمة أعلى العلوم الدينية، وكونه صادقاً على الكلام والفقه، إذ التحقيق أن الكلام والفقه من الحكمة؛ قال المحقق التفتازانى: إن الحكمة هى الشرائع، وهذا لا ينافى ما ذكروا من أن السالكين بطريق أهل النظر والاستدلالات، وطريقة أهل الرياضة والمجاهدات، إن اتبعوا مِلّةً فهم المتكلمون والصوفيون، وإلاّ فهم الحكماء المشائيون والإشراقيون، إذ لا يلزم منه أن لا يكون المتكلم والصوفى حكيماً، بل غاية ما لزم منه أن لا يكون حكيماً مشائياً وإشراقياً.

إن قلت: فعلى هذا ينبغى أن تذكر العلوم الشرعية فى أنواع الحكمة. قلت: لا امتناع فى ذلك، لكونها شاملة للعلوم الشرعية، بحسب المفهوم، إلا أن الحكمة لما دوّنها الحكماء الذين لا يبالون بمخالفة الشرائع؛ فالأليق أن لا تُعَدّ العلوم الشرعية منها، وأيضاً العلوم الشرعية أشرف العلوم،

فذكرُها على حِدَةٍ ، إشارة إلى أنها بشرفها بالغة إلى حد الكمال ، كأنّها منفردة من الحكمة وأنواعها ، غير داخلة فيها .

إن قيل : الحدّ لا يصدق على علم الحساب ، الباحث عن العدد الذى ليس بموجود ، ولا على الهيئة الباحثة عن الدوائر الموهومة ، قلت : العدد عندهم قسمٌ من الكم ، الذى هو موجود عندهم ، نعم عند المتكلمين ليس من الموجودات ، والتعريف للحكماء ، والبحث عن الدوائر الهيئية من حيث إنها من المبادىء وليست موضوعاتها ، بل موضوعها الأجرام العلوية والسفلية ، من حيث مقاديرها ، وحركاتها ، وأوضاعها اللازمة لها .

إن قيل : يصدق التعريف على علم العقول ، مع أنهم لا يطلقون أن العقل حكيم ، وعلى علم الأفلاك والكواكب على رأى من يثبت النفوس الناطقة لها ، فيكون الفلك والكوكب حكيماً ، ولا قائل به ، قلت : هذا التعريف لحكمة البشر كما عرفت ، أو نقول بتخصيص العلم بالحصولى الحادث ؛ ويجاب أيضاً عن الأخير ، بأن هذا التعريف على رأى من لا يثبت النفوس الناطقة لها .

إن قيل : يصدق التعريف على العلم بالأحوال الجزئية المتعلقة بالأعيان ، كالعلم بقيام زيد ، قلت : إن المراد بالأحوال ما له دخل فى استكمال النفس ، وهذه الأحوال ليست كذلك ، أو المراد ما يعتدّ به من الأحوال ؛ ثم المراد من الأحوال جميع ما يمكن لأوساط الناس العلم به أو البعض المعيّن المعتدّ به ، مع القدرة على العلم بالباقى ، بقدر الطاقة ، على ما هو شأن جميع العلوم المدوّنة .

فحاصل التعريف على تقدير شموله للعلوم التصورية : أن الحكمة علم متعلق بجميع أحوال الموجودات العينية المكمِّلَةِ للنفس ، بحسب ما يمكن أو بعضها المعتد به تصورياً ، أو تصديقياً ، محتاجاً إلى التنبيه ، أو نظرياً على وجه تكون الموجودات وأحوالها على ذلك الوجه فى الواقع ، لا بالوضع والاعتبار ، بقدر الطاقة البشرية من أوساط الناس ؛ فيصير مآل هذا التعريف ، وما قيل إن الحكمة علم بأعيان الموجودات وأحوالها على ما هى عليه ، فى نفس الأمر ، بقدر الطاقة البشرية واحدا ، وإذا قلنا بعدم شموله للتصورات حذفنا عن هذا الحاصل القيد الذى به يلزم الشمول .

ومنهم من ترك قيد الأحوال ، لشمول العلم التصور والتصديق ، وترك قيد نفس الأمر ، لأن التقييد به مستدرك ، فقال : الحكمة علم باعيان الموجودات ، على ما هى عليه ، بقدر الطاقة البشرية .

اعلم أنهم اختلفوا فى أن المنطق من العلم أم لا ؛ فمن قال : إنه ليس بعلم ، فليس بحكمة عنده ، إذ الحكمة علم ؛ ومن قال : بأنه علم ، اختلفوا فى أنه من الحكمة أم لا ؛ والقائلون بأنه من الحكمة يمكن الاختلاف

بينهم بأنه من الحكمة النظرية جميعاً أم لا ، بل بعضه منها و بعضه من العملية ، إذ الموجود الذهنى قد يكون بقدرتنا واختيارنا ، وقد لا يكون كذلك ؛ والقائلون بأنه من الحكمة النظرية يمكن الاختلاف بينهم بأنه من أقسامها الثلاثة ، أم قسم آخر ؛ فمن أخذ فى تعريفها قيد الأعيان كما فى التعريفات المذكورة لم يعده من الحكمة لأن موضوعه المعقولات الثانية التى هى من الموجودات الذهنية ، و إنما أخذ قيد الأعيان ، لأن كمال الإنسان هو إدراك الواجب تعالى والأمور المستندة إليه فى سلسلته العليّة ، بحسب الوجود الأصلى أى الخارجى ، ولا كمال معتدًّا به فى إدراك أحوال المعدومات ، و إذا بحث عنها فى الحكمة كان على سبيل التبعية ؛ والبحث عن الوجود الذهنى بحثٌ عن أحوال الأعيان أيضا ، من حيث إنها هل لها نوع آخر من الوجود أو لا ؟ ومن حذف قيد الأعيان ، فقال : هى علم بأحوال الموجودات الخ، عدّه من الحكمة النظرية إذ لا يُبحث فى المنطق إلاّ عن المعقولات الثانية التى ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا .

ومنهم من فسّر الحكمة بالكمال الحاصل للنفس الخارج من القوة إلى الفعل بحسب القوانين ، أى النظرية والعملية ، ولا حاجة إلى التقييد بالخارج من القوة إلى الفعل ، لأنه معتبر فى الكمال .

ومنهم من فسّرها بما يكون تكمُّلا للنفس الناطقة ، كمالاً معتدا به ؛ وقيل : هى خروج النفس إلى كمالها الممكن فى جانبى العلم والعمل ، أما فى جانب العلم فبأن تكون متصوِّرة للموجودات كما هى ومصدِّقة بالقضايا كما هى ، وأما فى جانب العمل فبأن تحصل لها الملكة التامة على الأفعال المتوسطة بين الإفراط والتفريط .

والمراد بالخروج ما تخرج به النفس إذ الخروج ليس بحكمة ؛ قيل الحكمة ليست ما تخرج به النفس إلى كمالها ، بل هى الكمال الحاصل الخ ؛ فمؤدى التعريفات الثلاثة واحد ، والمنطق على هذه التعاريف من الحكمة أيضا .

ويقرب من التعريف الأخير من هذه التعاريف الثلاثة ما وقع فى شرح حكمة العين[1] من أن الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتحصيل ما عليه الوجود فى نفسه وما عليه الواجب ممّا ينبغى أن يُعمل من الأعمال ، وما ينبغى لتصير كاملةً مضاهية للعالم العلوى ، وتستعدّ بذلك للسعادة القصوى الأخروية ، بحسب الطاقة البشرية .

الموضوع — موضوع الحكمة — على القولين ، أى القول بأن المنطق منها ، والقول بأنه ليس منها ، فليس شيئاً واحدا هو الموجود مطلقا أو الموجود الخارجى ، بل موضوعها أشياء متعددة متشاركة فى أمر عرضى هو الوجود

---

(١) شرح حكمة العين ص ٤ .

المطلق أو الخارجى ، وإلاّ لم يجز أن يُبحث فى الحكمة عن الأحوال المختصة بأنواع الموجود ، إذ البحث عن العارض لأمر أخص الذى هو من الأعراض الغريبة غير جائز ، فإذا لم يكن موضوعها شيئاً واحداً فالأحسن أن تقيّد الأحوال المشتركة فيها بقيود مخصّصة لها بواحدٍ واحدٍ من تلك الأشياء ، لئلا تكون تلك الأحوال من الأعراض العامة الغريبة ، كتقييد الوجود الذى يحمل على الواجب بكونه مبدأ لغيره ، ليكون مختصًّا بالواجب ، وهكذا .

والغرض من الفلسفة الوقوف على حقائق الأشياء كلها ، على قدر ما يمكن للإنسان أن يقف عليه ، ويعمل بمقتضاه ليفوز بسعادة الدارين .

التقسيم :

الأعيان الموجود إما الأفعال والأعمال ووجودُها بقدرتنا واختيارنا أو لا ؛ فالعلم بأحوال الأول من حيث إنه يؤدى إلى صلاح المعاش والمعاد يسمى حكمة عملية لأن غايتها ابتداء الأعمال التى لقدرتنا مدخل فيها ، فنسبت إلى الغاية الابتدائية ؛ والعلم ، بأحوال الثانى يسمى حكمة نظرية ؛ وذكرُ الحركة والسكون والمكان فى الحكمة الطبيعية بناء على كونها من أحوال الجسم الطبيعى الذى ليس وجوده بقدرتنا ، وإن كانت تلك مقدورة لنا .

وإنما سميت حكمة نظرية ، لأن غايتها الابتدائية ما حصل بالنظر وهو الإدراكات التصورية والتصديقية المتعلّقة بالأمور التى لا مدخل لقدرتنا واختيارنا فيه .

ولا يرد أن الحكمة العملية أيضا منسوبة إلى النظر لأن النظر ، ليس غايتها ولأن وجه التسمية لا يلزم اطّراده .

وإنما قيدت الأحوال بالحيثية المذكورة لأنهم كما لا يعدّون من الكمال المعتد به النظر فى الجزئيات المتغيرة من حيث خصوصها ، كذلك لا يعدّون من الكمال النظر فى الأعمال إلا من هذه الحيثية .

قيل : إن أريد بالأحوال ما لا يوجد إلا بقدرتنا واختيارنا ، فيخرج عن الحكمة العملية بعض الأخلاق ، كالشجاعة والسخاوة ، الذاتيتين ، وإن أريد بها ما يوجد بقدرتنا واختيارنا فى الجملة ، فيدخل فيها بعض مباحث الحكمة النظرية كالأصوات ، والنغمات .

ويجاب باختيار الشق الأول ، ولا بأس بخروج الأخلاق الذاتية ، لأنها ليست من تهذيب الأخلاق ، وعدم دخولها فى السياسة المدنية ، وتدبير المنزل ظاهر ، وباختيار الشق الثانى ، وارتكاب كون الأصوات من الحكمة العملية ، لا يقال الأعيان قد تكون ذوات ، وهى خارجة عن التقسيم ، لأنا نقول : هى داخلة فى القسم الثانى ، أى قولنا أو لا .

ثم الحكمة العملية ثلاثة أقسام :

لأنها إما علم بمصالح شخص بانفراده ، ويسمى تهذيب الأخلاق ، وعلم الأخلاق ، والحكمة الخلقية ، وفائدتها تهذيب الأخلاق أى تنقيح الطبائع بأن تعلم الفضائل ، وكيفية اقتنائها لتزكو[1] بها النفس ، وأن تعلم الرذائل ، وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس . وإما علم بمصالح جماعة متشاركة فى المنزل ، كالولد ، والوالد ، والمالك ، والمملوك ونحو ذلك ، ويسمى تدبير المنزل ، وفى بعض الكتب : ويسمى علم تدبير المنزل ، والحكمة المنزلية ، وفائدتها أن تعلم المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد لتنتظم بها المصلحة المنزلية التى تتم بين زوج وزوجة ، ومالك ومملوك ، ووالد ومولود .

وإما علم بمصالح جماعة متشاركة فى المدنية ، ويسمى السياسة المدنية ـ بفتح الميم والدال المهملة لا بضمهما ـ ، سميت بها لحصول السياسة المدنية ، أى مالكية الأمور المنسوبة إلى البلدة بسببها ، وفى بعض الكتب ويسمى علم السياسة ، والحكمة السياسية ، والحكمة المدنية ، وسياسة الملك ، وفائدتها أن تعلم كيفية المشاركة التى بين أشخاص الناس ، ليتعاونوا على مصالح الأبدان ، ومصالح بقاء نوع الإنسان .

واعلم أن فائدة الحكمة الخلقية عامة شاملة لجميع أقسام الحكمة العملية .

ثم مبادىء هذه الثلاثة من جهة الشريعة ، وبها تتبين كمالات حدودها ، أى بعض هذه الأمور معلومة من صاحب الشرع على ما يدل عليه تقسيمهم الحكمة المدنية إلى ما يتعلق بالملك ، والسلطنة ، إذ ليس العلم بهما من عند صاحب الشرع ؛ كذا ذكر السيد السند فى حواشى شرح حكمة العين[2] .

ومنهم من قسم المدنية إلى علم بمصالح جماعة متشاركة فى المدنية تتعلق بالملك والسلطنة ، ويسمى علم السياسة ، وإلى علم بمصالح مذكورة تتعلق بالنبوة والشريعة ، ويسمى علم النواميس ، وتربيع القسمة لا يناقض التثليث ، لدخول قسمين منها فى قسم واحد عند من يثلث القسمة .

قيل فى تربيع القسمة نظر ، لأن التعلق بالشريعة كما يجرى فى المدينة ، كذلك يجرى فى الآخرين ، فالوجه فى التقسيم على هذا أن يقال : كل واحد من الأقسام الثلاثة إما أن يعتبر تعلقه بالشريعة أو لا ، فالأقسام ستة حاصلة من ضرب الثلاثة فى الاثنين .

ثم اعلم أن موضوع الحكمة العملية الأفعال الاختيارية ، فالمراد بقولهم علم بمصالح شخص أو جماعة ، أنه علم بأحوال أفعال اختيارية صالحة تتعلق بكل شخص أو جماعة ، وفى الصدرى : موضوع الحكمة العملية النفس الإنسانية من حيث اتصافها بالأخلاق والملكات ، انتهى .

---

(١) فى ل و د : لتزكى

(٢) السيد السند على شرح حكمة العين ص ٥

ثم توضيح الحصر فى الأقسام الثلاثة أن الأفعال الاختيارية لابد لها من غاية وفائدة ، وتلك الفائدة عائدة إلى كمال القوة العمليّة للشخص ، إما بالقياس إلى نفسه ، أو إلى الاجتماع مع جماعة خاصة أو عامة ، فالعلم بأحوال الأفعال بالقياس إلى الأول تهذيب الأخلاق ، و بالقياس إلى الثانى تدبير المنزل ، و بالقياس إلى الثالث السياسة المدنية ، فلا يرد أنه يتداخل الأقسام إذا كان لفعلٍ واحدٍ فائدةٌ راجعةٌ إلى الكل ، ولا يرد أيضاً أن أكثرَ مباحث الحكمة الخلقية غير مخصوص بشخص بانفراده ، بل يصلح لمصالح الجماعة ، ولا يرِد أيضاً أنه يخرج عن الحكمة العملية ، العلم بمصالح جماعة متشاركة فى غير المنزل والمدينة ، كالقرية وأمثالها .

والحكمة النظرية أيضاً ثلاثة أقسام :

لأنها إما علم بأحوال ما لا يفتقر فى الوجود الخارجى والتعقل ، أى الإدراك ، والوجود الذهنى ، إلى المادة كالإله ويسمّى بالإلهى ، إذ مسائلها منسوبة إلى الإله ، و بالعلم الأعلى إذ لا يُبحث فيه إلا عن الربِّ الأعلى ، وعن العقول ، وهى الملأ الأعلى ، وأيضاً لتنزهه عن المادة وعوارضها ، التى هى مبدأ للنقصان أليقُ بهذا الاسم و بالفلسفة الأولى ، تسميةً للشىء باسم سببه ، إذ هذا العلم سبب للفلسفة ؛ وهى فى اللغة اليونانية التشبه بحضرة واجب الوجود ، وتوصيفها بالأولى لحصولها من العلة الأولى ، وهى الإله ، و بالعلم الكلى ، للعلم بالأمور العامة التى هى الكليات الشاملة لجميع الموجودات أو أكثرها ، و بما بعد الطبيعة ، وقد يطلق عليها على سبيل الندرة ، ما قبل الطبيعة أيضاً ، وذلك لأن لمعلوماته قبليةً وتقدماً على معلومات الحكمة الطبيعية باعتبار الذات ، والعِلِّية ، والشرف ، وبعديةً وتأخراً باعتبار الوضع لكون المحسوسات أقرب إلينا فسمى بهما بالاعتبارين .

و إما علم بأحوال ما يفتقر إليها فى الوجود الخارجى ، دون التعقل كالكرة ، و يسمى بالعلم الأوسط لتنزهه عن المادة بوجه ، وهو التعقل ، و بالرياضى لرياضة النفوس بهذا العلم أولا إذ أن الحكماء كانوا يفتتحون به فى التعلم ، و بالتعليمى لتعليمهم به أولا ، ولأنه يُبحث فيه عن الجسم التعليمى .

و إمّا علم بأحوال ما يفتقر إليها فى الوجود الخارجى والتعقل كالإنسان ، و يسمى بالعلم الأدنى لدناءته وخساسته من حيث الاحتياج إلى المادّة فى الوجودين ، و بالعلم الأسفل وهو ظاهر ، و بالطبيعى لأنه يبحث فيه عن الجسم من حيث اشتماله على الطبيعة .

والحصر فى الأقسام الثلاثة استقرائى ، إذ لم يجدوا موجوداً فى الأعيان يكون مفتقرا إلى المادة فى التعقل دون الوجود الخارجى فلا يكون العلم بأحواله من الحكمة .

ومنهم من ربّع القسمةَ ، فجعل ما لا يفتقر إلى المادة قسمين : ما لا يقارنها مطلقا كالإله والعقول ، وما يقارنها لا على وجه الافتقار ؛ فسمى العلم بأحوال الأول الهٰيا، و بأحوال الثانى علما كليا ، والفلسفة الأولى ، ولا منافاة بين هذين التقسيمين كما أنه لا منافاة بين تقسيمى الحكمة العملية .

ويمكن أن يجعل ما يقارن المادة لا على وجه الافتقار قسمين : أحدهما ما يقارنها ، وقد يفارقها ، كمباحث الأمور العامة . وثانيهما ما يقارنها ولا يفارقها ، كمباحث الصورة . ولعلّهم لم يعتبروا أفراد هذا القسم لقلّة مباحثه .

ومبادىء هذه الأقسام مستفادة من أرباب الشريعة ، على سبيل التنبيه ، ويُتَصَرَّفُ[1] على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة .

اعلم أن أقسام الحكمة النظرية ، أصولا وفروعا ، مع أقسام المنطق على ما يُفهم من رسالة تقسيم الحكمة للشيخ الرئيس أربعة وأربعون ، و بدون أقسام المنطق خمسة وثلاثون ؛ فأصول الإلٰهى خمسة :

الأول : الأمور العامة .

الثانى : إثبات الواجب وما يليق به .

الثالث : إثبات الجواهر الروحانية .

الرابع : بيان ارتباط الأمور الأرضية بالقوى السماوية .

الخامس : بيان نظام الممكنات ، وفروعه قسمان :

الأول : البحث عن كيفية الوحى وصيرورة المعقول محسوساً ، ومنه تعريف الإلٰهيات ومنه الروح الأمين .

الثانى : العلم بالمعاد الروحانى .

وأصول الرياضى أربعة :

الأول : علم العدد .

الثانى : علم الهندسة .

الثالث : علم الهيئة .

الرابع : علم التأليف الباحث عن أحوال النغمات و يسمى بالموسيقى .

وفروعه ستة :

الأول : علم الجمع والتفريق .

الثانى : علم الجبر والمقابلة .

الثالث : علم المساحة .

---

(١) فى د و ل: ومتصرفة على تخصيصها ، وزاد فى هامش د : تحصيلها

الرابع : علم جرّ الأثقال .

الخامس : علم الزِّيجات والتقاويم .

السادس : علم الأُرْغَنُوه وهو اتخاذ الآلات الغريبة .

وأصول الطبيعى ثمانية :

الأول : العلم بأحوال الأمور العامة للأجسام .

الثانى : العلم بأركان العالم وحركاتها وأماكنها ، المسمى بعلم السماء والعالم .

الثالث : العلم بكون الأركان وفسادها .

الرابع : العلم بالمركّبات الغير التّامة كـكائنات الجو .

الخامس : العلم بأحوال المعادن .

السادس : العلم بالنفس النباتية .

السابع : العلم بالنفس الحيوانية .

الثامن : العلم بالنفس الناطقة .

وفروعه سبعة :

الأول : الطب .

الثانى : النجوم .

الثالث : علم الفراسة [وهو ما يستدل فيه من خَلْق رجل على خُلُقه][1] يعنى من الشكل .

الرابع : علم التعمير .

الخامس : علم الطّلّسْمات ، وهو مزج القوى السماوية بالقوى الأرضية .

السادس : علم النيرنْجات ، وهو مزج قوى الجواهر الأرضية بعضها ببعض .

السابع : علم الـكيميات، وهو تبديل قوى الأجرام المعدنية بعضها ببعض .

وأصول المنطق تسعة على المشهور :

الأول : باب الـكليات الخمس .

الثانى : باب التعريفات .

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من د و ل .

الثالث : باب التصديقات .

الرابع : باب القياس .

الخامس : البرهان .

السادس : الخطابة .

السابع : الجدل .

الثامن : المغالطة .

التاسع : الشعر .

هذا خلاصة ما فى العلمى ، حاشية شرح هداية الحكمة المبيدية ، وشرح حكمة العين وغيرهما .

اعلم أن موضوع الحكمة النظرية هو الموجود الذى ليس وجوده بقدرتنا واختيارنا على ما لا يخفى .

العلم الإلهى :

هو علم بأحوال ما لا يفتقر فى الوجودين — أى الخارجى والذهنى — إلى المادة ، ويسمى أيضاً بالعلم الأعلى ، وبالفلسفة الأولى ، وبالعلم الكلى ، وبما بعد الطبيعة ، وبما قبل الطبيعة .

والبحث فيه عن الكميات المتصلة ، والكيفيات المحسوسة ، والمختصة بالكميات وأمثالها ، مما يفتقر إلى المادة فى الوجود الخارجى استطرادى ، وكذا البحث عن الصورة مع أن الصورة تحتاج إلى المادة فى التشكل ، كذا فى العلمى ؛ وفى الصدرى : من الحكمة النظرية ما يتعلق بأمور غير مادية مستغنية القوام ، فى نحوى الوجود العينى والذهنى ، عن اشتراط المادة كالإله الحق ، والعقول الفعّالة ، والأقسام الأولية للموجود ، كالواجب ، والممكن ، والواحد ، والكثير ، والعلّة ، والمعلول ، والكلى ، والجزئى ، وغير ذلك ؛ فإن خالط شىء منها المواد الجسمانية فلا يكون على سبيل الافتقار والوجوب ، وسموا هذا القسم العلم الأعلى ، فمنه العلم الكلى المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى بالفلسفة الأولى ، ومنه الإلهى ، الذى هو فن من المفارقات ، وموضوع هذين الفنين أعم الأشياء ، وهو الموجود المطلق ، من حيث هو هو ، انتهى .
وأصول الإلهى وفروعه ، قد سبقت .

العلم الرياضي :

هو علم بأحوال ما يفتقر فى الوجود الخارجى دون التعقل إلى المادة كالتربيع ، والتثليث ، والتدوير ، والكروية ، والمخروطية ، والعدد وخواصّه ، فإنها أمور تفتقر إلى المادة فى وجودها ، لا فى حدودها ، ويسمى أيضاً بالعلم التعليمى ، وبالعلم الأوسط ، وبالحكمة الوسطى ، كما مر .

وأصوله أربعة ، على ما مرّ أيضاً ، وذلك لأن موضوعه الكم وهو إما متصل أو منفصل ؛ والمتصل إما متحرك أو ساكن ، فالمتحرك هو الهيئة ، والساكن هو الهندسة ؛ والمنفصل إما أن يكون له نسبة تأليفية أولا : فالأول هو الموسيقى ، والثانى هو الحساب .

ثم إنه يرد على التعريف أن العدد الذى هو موضوع علم الحساب لا يفتقر إلى المادة فى الوجود الخارجى أيضاً فإن المفارقات ذوات أعداد ، ولذا عدّ صاحب الإشراق الحسابَ من الإلهى ، فإن موضوعه ، وهو العدد ، من الأقسام الأولية للموجود ، لأن الموجود بما هو موجود صالح لأن يوصف بوحدة وكثرة ، من غير أن يصير رياضياً أو طبيعياً ؛ وأيضاً إنه يبحث فى الهيئة عن الأفلاك ، مع أنها محتاجة إلى المادة فى كلا الوجودين .

وأجيب عن الأول بأنه : إذا كان يبحث عن العدد من حيث هو فى أذهان الناس ، وفى الموجودات المادية ، فهو علم العدد ، وإلاّ فلا .

وفيه أن العدد المأخوذ بهذه الحيثية لا ينفكّ فى كلا الوجودين من المادة .

ودفعه بأن يراد بالمادة المادةُ المخصوصة ، كالذهب ، والخشب ونحوهما ، على ما تدل عليه عبارةً الصدرى من أن الرياضى علم بأمور مادية بحيث لا تحتاج فى فرضها موجودةً إلى خصوص مادة واستعداد لا ينفع إلى مادة مخصوصة .

وأجيب عن الثانى بأن البحث عن الأفلاك فى الحقيقة بحث عن الكرة التى لا تحتاج فى التعقل إلى مادة مخصوصة ، وفيه ما مرّ ، ولهذا قال صاحبُ الصدرى : الأجودُ أن تقسّم العلوم إلى ما موضوعه نفس الوجود ، وإلى ما ليس موضوعه نفس الوجود ؛ فالأول العلم الإلّهى .

والذى ليس موضوعه نفس الوجود فإما أن يشترط فى فرض وقوعه صلوح مادة متخصصة الاستعداد أم لا ؛ الأول الطبيعى ، والثانى الرياضى ، وهذه طريقة حسنة لا يلزم منها دخول الحساب فى الإلّهى .

فائدة : قد اختلف قدماء الفلاسفة فى ترجيح أحدٍ من الرياضى والطبيعى على الآخر فى الشرف والفضل ، وكلٌّ قد مال إلى طرف بحجج مذكورة فيما بينهم ؛ والحق أن الحكم بجزم فضيلة أحدهما على الآخر غير سديد ، بل كل واحد أفضل من الآخر من وجه ؛ فالطبيعى أفضل من الرياضى من جهة أن موضوعه جسم طبيعى ،

وهو جوهر ، والرياضى موضوعه كم ، وهو عَرَض ، والجوهر أشرف من العرض ، وأيضاً الطبيعى فى الأغلب معطى اللمِّ ، والرياضى الإنَّ ، ومعطى اللمِّ أفضل ؛ وأيضاً هو يشتمل على علم النفس ، وهو أمّ الحكمة وأصل الفضائل .

والرياضى أفضل من الطبيعى من جهة أن الأحوال الوهمية والخيالية غير متناهية القسمة ، فهناك لا تقف عند حد فهو أفضل مما هو محصور بين الحواصر ، وأيضاً الأمور الرياضية أصفى ، وألطف ، وألذ ، وأتمّ من الأمور المكدّرة الجسمانية ، وأيضاً يقل التشويش والغلط فى براهينه العددية ، والهندسية بخلاف الطبيعى ، بل الإلهى ؛ ومن أجل ذلك قيل إدراك الإلهى والطبيعى من جهة ما هو أشبه وأحرى لا باليقين ، كذا فى الصدرى .

العلم الطبيعى :

ويسمى أيضاً بالعلم الأدنى وبالعلم الأسفل ، وهو علم بأحوال ما يفتقر إلى المادة فى الوجودين ، وتحقيقه قد سبق .

وموضوعه : الجسم الطبيعى من حيث[1] يستعد للحركة والسكون .

وفى[2] إرشاد القاصد للشيخ شمس الدين الأكفانى : العلم الطبيعى ، وهو علم يُبحث فيه عن أحوال الجسم المحسوس من حيث هو معرّض للتغير فى الأحوال والثبات فيها ، فالجسم من هذه الحيثية موضوعه .

وأما العلوم التى تتفرع عليه وتنشأ منه فهى عشرة : (علم الطب) و (علم البيطرة) و (علم البيزرة) و (علم الفراسة) و (علم تعبير الرؤيا) و (علم أحكام النجوم) و (علم السحر) و (علم الطلسمات) و (علم السيميا) و (علم الكيميا) و (علم الفلاحة) .

وذلك لأن نظره إما يكون فيما يتفرع على الجسم البسيط ، أو الجسم المركب أو ما يعمهما ؛ والأجسام البسيطة إما الفلكية ، فأحكام النجوم ، وإما العنصرية فالطلسمات ؛ والأجسام المركبة إما ما لا يلزمه مزاج ، وهو علم السيميا ، وما يلزمه مزاج ، فإما بغير ذى نفس ، فالكيميا ، أو بذى فى نفس ، فإما غير مدركة فالفلاحة ؛ وإما مدركة فإما لها مع ذلك أن يعقل أولا ، الثانى البيطرة والبيزرة ، وما يجرى مجراها ، والذى بذى النفس العاقلة

---

(١) فى ل و د : من حيث أن يستعد .

(٢) لم يرد فى م من قوله : وفى إرشاد القاصد، إلى آخر الكلام على علم الفلاحة .

هو الإنسان ، وذلك إما فى حفظ صحته ، واسترجاعها وهو الطب ، أو أحواله الظاهرة الدالة على أحواله الباطنة ، وهو الفراسة ، أو أحوال نفسه حال غيبته عن حسه وهو تعبير الرؤيا ؛ والعام للبسيط المركب السحر ، فلنذكر هذه العلوم على النهج المتقدم .

عـــلم الطب :

وهو علم يبحث فيه عن بدن الإنسان من جهة ما يصح و يمرض، لالتماس حفظ الصحة و إزالة المرض .

وموضوعه : بدن الإنسان ، وما يشتمل عليه من الأركان والأمزجة ، والأخلاط ، والأعضاء ، والأرواح ، والقوى ، والأفعال ، وأحواله من الصحة والمرض وأسبابها من المأكل والمشرب والأهوية المحيطة بالأبدان ، والحركات ، والسكنات ، والاستفراغات ، والاحتقانات ، والصناعات ، والعادات ، والواردات الغريبة ، والعلامات الدالّة على أحواله من ضرر أفعاله ، وحالات بدنه ، وما يبرز منه ، والتدبير بالمطاعم ، والمشارب ، واختيار الهواء ، وتقدير الحركة ، والسكون ، والأدوية البسيطة ، والمركبة ، وأعمال اليد لغرض حفظ الصحة ، وعلاج الأمراض ، بحسب الإمكان ؛ ويجىء تفصيله فى الباء الموحدة من باب الطاء المهملة .

علم البيطرة ، والبيزرة :

الحال فيه بالنسبة إلى هذه الحيوانات ، كالحال فى الطب بالنسبة إلى الإنسان ، وعُنى بالخيل دون غيرها من الأنعام ، لمنفعتها للإنسان فى الطلب ، والهرب ، ومحاربة الأعداء ، وجمال صورها ، وحسن أدواتها ، وعُنى بالجوارح أيضاً لمنفعتها وآدابها فى الصيد و إمساكه .

علم الفراسة :

وهو علم تتعرف منه أخلاق الإنسان من هيئته ، ومزاجه ، وتوابعه ، وحاصله الاستدلال بالخُلُق الظاهر على الخُلُق الباطن ، ويجىء فى الفراسة .

علم تعبير الرؤيا :

وهو علم يتعرف منه الاستدلال من المتخيّلات الحلمية على ما شاهَدَتْه النفس حالة النوم من عالم الغيب ، فخيّلته القوة المتخيلةُ مثالاً يدل عليه فى عالم الشهادة ، وقد جاء أن الرؤيا الصالحة [جزء][1] من ستة وأربعين

---

(١) ما بين حاصرتين ساقط من الأصول .

جزءاً من النبوة ، وهـــذه النسبة تعرفها من مدّة الرسالة ، ومدة الوحى قبلها مناماً ، وربما طابقت الرؤيا مدلولها دون تأويل ؛ وربما اتصل الخيال بالحس كالاحتلام ، ويختلف مأخـــذ التأويل بحسب الأشخاص وأحوالهم .

ومنفعته : البشرى بما يرد على الإنسان من خير ، والإنذار بما يتوقعه من شر ، والاطلاع على الحوادث فى العالم قبل وقوعها ؛ ويجىء تفصيله فى لفظ الرؤيا .

علم أحكام النجوم :

وهو عـلم يتعرف منه الاستدلال بالتشكلات الفلـكية على الحوادث السفلية ، ويجىء فى لفظ النجوم أيضا .

عـلم السحر :

وهو علم يُستفاد منه حصول ملـكة نفسانية ، يقتدر بها على أفعال غريبة بأشياء خفية .

ومنفعته : أن يُعلم ليُحذر ، لا ليُعمل ؛ ولا نزاع فى تحريم عمله ؛ أمّا مجرد علمه فظاهر الإباحة بل قد ذهب بعضهم إلى أنه فرض كفايةً لجواز ظهور ساحر يدّعى النبوة ، فيكون فى الأمة من يكشفه ويقطعه ؛ ويجىء فى لفظ الساحر .

عـلم الطلّسمات :

وهو : علم يتعرف منه كيفية تمازج القوى العالية الفعّالة بالقوى السافلة المنفعلة ليحدث عنها فعلٌ غريب فى عالم الـكون والفساد ؛ ويجىء فى لفظ الطلسم .

علم السيميا :

وهو قد يطلق على غير الحقيقى من السحر ، وهو الأشهر ؛ وحاصله إحداث مثالات خياليةً لا وجود لها فى الحسّ ، وقد يطلق على إيجاد تلك المثالات ، بصورها فى الحس وتـكون صوراً فى جوهر الهواء ؛ وسبب سرعة تغير جوهر الهواء ؛ ولفظة سيميا عبرانى معرّب أصله سيم يه ، ومعناه اسم الله ؛ ويجىء فى الفن الثانى .

علم الـكيميات :

وهو علم يراد به سلب الجواهر المعدنية خواصّها وإفادتها خواصاً لم تـكن لها ، والاعتماد فيه على الفلزات

كلها مشتركة فى النوعية ؛ والاختلاف الظاهر بينها إنما هو باعتبار أمور عرضية يجوز انتقالها ؛ ويجىء فى الفن الثانى .

علم الفلاحة :

وهو علم تُتعرف منه كيفية تدبير النبات من بدء كونه إلى تمام نشوئه ، وهـذا التدبير إنما هو بإصلاح الأرض بالمـاء وبما يخلخلها ، ويحميها : كالسّماد ، والرّماد ونحوه ، مع مراعاة الأهْوية فيختلف باختلاف الأماكن ، انتهى .

علم العدد :

هو من أصول الرياضى ، ويسمى بعلم الحساب أيضا ، وهو نوعان :

نظرى : وهو علم يبحث فيه عن ثبوت الأعراض الذاتية للعدد وسبها عنه : وهو المسمى بأرثماطيقى وتشتمل عليه المقالات الثلاث : السـابعةَ ، والثامنةَ ، والتاسعةَ من كتاب الأصول[1] . وَموضوعه العدد مطلقا .

وعملى : وهو علم تعرف به طرق استخراج المجهولات العددية من المعلومات العددية ؛ والمراد بالمجهولات العددية مجهولات لها نسبة إلى العدد نسبة الجزئى إلى الـكلى : أى مجهولات هى من أفراد العدد ، وكذا الحال فى المعلومات العددية مثلا فى الضرب : المضروب والمضروب فيه معلومان ، ومنهما يستخرج الحاصل الذى هو عدد مجهول بالطريق المعين ؛ وكذا فى سائر الأعمال .

فهو علم تعرف به الطرق التى يُستخرج بها عدد مجهول من عدد معلوم وقيد من المعلومات العددية احترازعما إذا استخرج المجهول العددى بغيرعلم الحساب ، كاستخراج عدد الدراهم من علم الرمل .

ولا يخرج عنه علم المساحة ، لأنها علم بطرق استخراج المجهولات المقدارية ، من حيث عروض العدد لها ، فيؤول إلى المجهولات العددية عند التأمل .

ثم اعلم أن الحساب العملى نوعان :

أحـــدها هوالى تستخرج منه المجهولات العددية بلا استعمال الجوارح كالقواعد المذكورة فى كتاب البهائية .

---

(١) كتاب الأصول لإقليدس .

وثانيهما : غــير هوائى ، وهو المسمى بالتخت والتراب ، يحتاج إلى استعمال الجوارح ، كالشبكة وضرب المحاذاة .

ثم النظرى والعملى ههنا بمعنى ما لا يتعلق بكيفية العمل ، وما يتعلق بها ؛ فتسمية النوع الأول بالنظرى ظاهرة ، وكذا تسمية القسم الثانى من النوع الثانى بالعملى ؛ وأما تسمية القسم الأول منه بالعملى فعلى تشبيه الحركات الفكرية بالحركات الصادرة عن الجوارح ؛ أو يقال المراد بالعمل فى تعريفى النظرى والعملى أعم من العمل الذهنى والخارجى كما مرّ .

واعلم أيضا أن لاستخراج المجهولات العددية من معلوماتها طرقاً مختلفة ، وهى ، إما محتاجة إلى فرض المجهول شيئا وهو الجبر والمقابلة ، وإما غير محتاجة إليه ، وهو علم المفتوحات وهى كمقدمات الحساب التى سوى المساحة ، أو مما يحصل ببعض من تلك المقدمات واستعانةٍ ببعض[1] القوانين من النسبة ، وهو شامل لمسألة الخطّأين أيضا .

وموضوعه العدد مطلقا كما هو المشهور ، والتحقيق أن موضوعه العدد المعلوم تُتعقل عوارضه من حيث إنه كيف يمكن التأدى منه إلى بعض عوارضه المجهولة ، وأما العدد المطلق فإنما هو موضوع علم الحساب النظرى؛ هذا كله خلاصة ما فى شرح خلاصة الحساب .

علم الهندسة :

هو من أصول الرياضى وهو : علم يُبحث فيه عن أحوال المقادير من حيث التقدير ، على ما فى شرح أشكال التأسيس .

فقوله : من حيث التقدير ، أى لا من حيث كون المقدار موجوداً أو معدوما ، عرضاً أو جوهراً ، ونحو ذلك .

والهندسة مُعرّب إنداره ، فأبدُلت الألف الأولى بالهاء والزاى بالسين ، وحذفت الألف الثانية فصار هندسة ؛ ووجه التسمية ظاهر .

وموضوعه : المقدار الذى هو الكم المتصل من حيث التقدير .

وفى[2] إرشاد القاصد للشيخ شمس الدين : الهندسة هو علم تعرف به أحوال المقادير ، ولواحقها ، وأوضاع

---

(١) فى ل و د بعض .

(٢) من هنا إلى علم الهيئة لم يرد فى م .

بعضها عند بعض ، ونسبها وخواص أشكالها ، والطرق إلى عمل ما سبيله أن يُعْمل بها ، واستخراج ما يحتاج إلى استخراجه بالبراهين اليقينية .

وموضوعه : المقادير المطلقة ، أعنى الجسم التعليمى ، والسطح ، والخط ، ولواحقهـا من الزاوية ، والنقطة والشـكل .

وأما العلوم المتفرعة عليه فهى عشرة : (علم عقود الأبنية) و (عـلم المناظر) و (عـلم المرايا المحرقة) و (عـلم مراكز الأثقال) و (علم المساحة) و (علم إنباط المياه) و (علم جر الأثقال) و (علم البنـكامات) و (عـلم الآلات الحربية) و (علم الآلات الروحانية) .

وذلك لأنه إما يبحث عن إيجاد ما يتبرهن عليه فى الأصول الـكلية بالفعل ، أولا ، والثانى : إما يبحث عما ينظر إليه ، أو لا ، الثانى علم عقود الأبنية ، والباحث عن المنظور إليه إن اختص بانعكاس الأشعَّة فهو علم المرايا المحرقة ، و إلا فهو علم المناظر ، وأما الأول ، وهو ما يبحث عن إيجاد المطلوب من الأصول الـكلية بالفعل فإما من جهة تقديرها ، أو لا ، والأول منهما إن اختص بالثقل فهو علم مراكز الأثقال ، و إلا فهو عـلم المساحة ، والثانى منهما فإما إيجاد الآلات أولا ، الثانى علم استنباط[1] المياه ، والآلات إما تقديرية أولا ، والتقديرية إما ثقيلة وهو جرّ الأثقال ، أو زمانية ، وهو علم البنـكامات ، والتى ليست تقديرية فإما حربية أو لا ، الثانى عـلم الآلات الروحانية ، والأول علم الآلات الحربية ؛ فنرسم هذه العلوم على الرسم المتقدم .

(عـلم عقود الأبنية) :

وهو علم تتعرف منه أحوال أوضاع الأبنية ، وكيفية شق الأنهار وتنقية القُنِىِّ ، وسد البثوق ، وتنضيد المساكن ، ومنفعته عظيمة فى عمارة المدن والقلاع والمنازل ، وفى الفلاحة .

(عـلم المناظر) :

وهو علم تتعرف منه أحوال المبصرات فى كميتها ، وكيفيتها ، باعتبار قربها و بعدها عن المناظر ، واختلاف أشكالها ، وأوضاعها ، وما يتوسط بين المناظر ، والمبصرات وعلل ذلك ، ومنفعته معرفة ما يغلط فيه البصر عن أحوال المبصرات ، ويستعان به على مساحة الأجرام البعيدة والمرايا المحرقة أيضاً .

علم المرايا المحرقة :

وهو علم تتعرف منه أحوال الخطوط الشعاعية المنعطفة ، والمنعكسة ، والمنكسرة ، ومواقعها ، وزواياها ،

---

(١) فى ل : انباط .

ومراجمها ، وكيفية عمل المرايا المحرقة بانعكاس أشعة الشمس عنها ، ونصبها ، ومحاذاتها ، ومنفعته بليغة فى محاصرات المدن والقلاع .

علم مراكز الأثقال :

وهو علم تتعرف منه كيفية استخراج مركز ثقل الجسم المحمول ، والمراد بمركز الثقل حدٌّ فى الجسم عنده يتعادل بالنسبة إلى الحامل ، ومنفعته كيفية معادلة الأجسام العظيمة ، بما هو دونها لتوسُّط المسافة .

علم المساحة :

وهو علم تتعرف منه مقادير الخطوط ، والسطوح ، والأجسام ، وما يقدرها من الخط ، والمربع ، والمكعب ، ومنفعته جليلة فى أمر الخراج ، وقسمة الأرضين ، وتقدير المساكن وغيرها .

علم استنباط المياه :

وهو علم تتعرف منه كيفية استخراج المياه الكامنة فى الأرض وإظهارها ، ومنفعته إحياء الأرضين الميتة وإفلاحها .

علم جر الأثقال :

وهو علم تتبين منه كيفية إيجاد الآلات الثقيلة ؛ ومنفعته نقل الثّقل العظيم بالقوة اليسيرة .

علم البنكامات :

وهو علم تتبين منه كيفية إيجاد الآلات المقدّرة للزمان ؛ ومنفعته معرفة أوقات العبادات ، واستخراج الطوالع من الكواكب ، وأجزاء فلك البروج .

علم الآلات الحربية :

وهو علم تتبين منه كيفية إيجاد الآلات الحربية ، كالمجانيق وغيرها ؛ ومنفعته شديدة الغناء فى دفع الأعداء ، وحماية المدن .

علم الآلات الروحانية :

وهو علم تتبين منه كيفية إيجاد الآلات المرتّبة على ضرورة عدم الخلاء ، ونحوها من آلات الشراب وغيرها ؛ ومنفعته ارتياض النفس بغرائب هذه الآلات ، انتهى .

علم الهيئة :

هو من أصول الرياضى ، وهو علم يبحث فيه عن أحوال الأجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث الكمية والكيفية ، والوضع والحركة اللازمة لها وما يلزم منها ، فالكمية إما منفصلة كأعداد الأفلاك ، و بعض الكواكب دون أعداد العناصر ؛ فإنها مأخوذة من الطبيعيات ، و إما متصلة كمقادير الأجرام والأبعاد واليوم وأجزائه وما يتركب منها ، وأما الكيفية فكالشكل إذ تتبين فيه استدارة هذه الأجسام وكلون الكواكب وضوئها، وأما الوضع فكقرب الكواكب و بعدها عن دائرة معينة وانتصاب دائرة وميلانها بالنسبة إلى سمت رءوس سكان الأقاليم وحيلولة الأرض بين النيرين ، والقمر بين الشمس والأبصار ونحو ذلك ؛ وأما الحركة فالمبحوث عنه فى هذا الفن منها هو قدرها وجهتها ، وأما البحث عن أصل الحركة و إثباتها للأفلاك فمن الطبيعيات ، والمراد باللازمة الدائمة على زعمهم وهى حركات الأفلاك والكواكب ؛ واحتُرز بها عن حركات العناصر كالرياح والأمواج والزلازل ، فإن البحث عنها من الطبيعيات ؛ وأما حركة الأرض من المغرب إلى المشرق ، وحركة الهواء بمشايعتها ، وحركة النار بمشايعة الفلك ، فما لم يثبت ، ولو ثبت فلا يبعد أن يجعل البحث عنها من حيث القدر والجهة من مسائل الهيئة ؛ والمراد بما يلزم من الحركة الرجوع والاستقامة والوقوف والتعديلات ، ويندرج فيه بعض الأوضاع ، ولم يذكر صاحب التذكرة هذا القيد ، أعنى قيد ما يلزم منها ، والظاهر أنه لا حاجة إليه ، والغرض من قيد الحيثية الاحتراز عن علم السماء والعالم ، فإن موضوعه البسائط المذكورة أيضاً ، لكن يبحث فيه عنها لا من الحيثية المذكورة بل من حيث طبائعها ومواضعها والحكمة فى ترتيبها ونضدها وحركاتها لا باعتبار القدر والجهة .

و بالجملة فموضوع الهيئة : الجسم البسيط من حيث إمكان عروض الأشكال والحركات المخصوصة ونحوها ؛ وموضوع علم السماء والعالم الذى هو من أقسام الطبيعى : الجسم البسيط أيضاً لكن من حيث إمكان عروض التغير والثبات ، و إنما زيد لفظ الإمكان إشارةً إلى أن ما هو من جزء الموضوع إمكان العروض لا العروض بالفعل الذى هو المحمول ، فإن ما يكون جزء الموضوع ينبغى أن يكون مسلّم الثبوت ، وهو إمكان العروض لا العروض بالفعل .

وقيل : موضوع كلٍّ من العلمين الجسم البسيط من حيث إمكان عروض الأشكال والحركات ، والتمايز بينهما إنما هو بالبرهان ، فإن أثبت المطلوب بالبرهان الأنىّ يكون من الهيئة ، و إن أثبت بالبرهان اللمىّ يكون من علم السماء والعالم ، فإن تمايز العلوم كما يكون بتمايز الموضوعات كذلك قد يقع بالمحمولات ؛ والقول بأن التمايز فى العلوم إنما هو بالموضوع فأمر لم يثبت بالدليل بل هو مجرد رعاية مناسبة .

اعلم أن الناظر فى حركات الكواكب وضبطها وإقامة البراهين على أحوالها يكفيه الاقتصار على اعتبار الدوائر ويسمى ذلك هيئة غير مجسمة ، ومن أراد تصور مبادىء تلك الحركات على الوجه المطابق لقواعد الحكمة فعليه تصور الكرات على وجه تظهر حركات مراكز الكواكب وما يجرى مجراها فى مناطقها ويسمى ذلك هيئة مجسمة ، وإطلاق العلم على المجسمة مجاز ، ولهذا قال صاحب التذكرة : إنها ليست بعلم تام لأن العلم هو التصديق بالمسائل على وجه البرهان ، فإذا لم يورد بالبرهان يكون حكاية للمسائل المثبتة بالبرهان فى موضع آخر ؛ هذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلى البرجندى فى حواشى[1] شرح الملخّص .

فائدة : المذكور فى علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والإلهية ، وما جرت به العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها إنما هو بطريق المتابعة للفلاسفة ، وليس ذلك أمرا واجباً بل يمكن إثباته من غير ملاحظة الابتناء عليها ، فإن المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق إليها شبهة ، مثلا مشاهدة التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس ؛ وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الأخذ لما هو الأليق والأحرى ، كما يقولون : إن محدّب الحامل يماسّ محدب المثل على نقطة مشتركة وكذا مقعّره بمقعره ولا مستند لهم غير أن الأولى أن لا يكون فى الفلكيات فصل لا يحتاج إليه ؛ وكذا الحال فى أعداد الأفلاك من أنها تسعة .

وبعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم ، كما يقولون : إن اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطء إما بناء على أصل الخارج أو على أصل التدوير من غير جزم بأحدهما ، فظهر أن ما قيل من أن إثبات مسائل هذا الفن مبنى على أصول فاسدةٍ مأخوذة من الفلاسفة ، من نفى القادر المختار ، وعدم تجويز الخرق والالتيام على الأفلاك وغير ذلك ليس بشىء ، ومنشؤه عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن ودلائله وذلك لأن مشاهدة التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بأن نور القمر حاصل من نور الشمس وأن الخسوف إنما هو بسبب حيلولة الأرض بين النيّرين ، والكسوف إنما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والبصر مع القول بثبوت القادر المختار ونفى تلك الأصول المذكورة ، فإن القادر المختار وانتفاء تلك الأصول لا ينفيان أن يكون الحال ما ذُكر غاية الأمر أنهما يجوّزان الاحتمالات الاخر ، مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز أن يسوِّد القادر بحسب إرادته وينوّر وجه القمر على ما يُشاهد من التشكّلات البدرية والهلالية ؛ وأيضاً يجوز على تقدير الاختلاف فى حركات الفلكيات وسائر أحوالها أن يكون أحد نصفى كل من النيرين مضيئاً والآخر مظلما ، ويتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير وجهاها المظلمان مواجهَيْن لنا فى حالتى الخسوف

(١) حاشية على البرجندى على شرح الجغميني ٦ — ١٠

والـكسوف ، إمّا بالعام إذا كانا تامّين، أو بالبعض إن كانا ناقصين ؛ وعلى هذا القياس حال التشـكلات البدرية والهلالية ، لـكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة أن الحال على ما ذُكر من استفادة القمر النورَ من الشمس وأن الخسوف والـكسوف بسبب الحيلولة ، ومثل هذا الاحتمال قائم فى العلوم العادية والتجريبية أيضاً ، بل فى جميع الضروريات ، مع أن القادر المختار يجوز أن يجعلها كذلك بحسب إرادته ، بل على تقدير أن يكون المبدأ موجبا يجوز أن يتحقق وضع غريب من الأوضاع الفلـكية فيقتضى ظهور ذلك الأمر الغريب ــ على مذهب القائلين بالإيجاب ــ من استناد الحوادث إلى الأوضاع الفلـكية وغير ذلك مما هو مذكور فى شُبَه القادحين فى الضروريات ، ولو سلم أن إثبات مسائل هذا الفن يتوقف على تلك الأصول الفاسدة فلا شك أنه إنما يكون ذلك إذا ادّعى أصحاب هذا الفن أنه لا يمكن إلا على الوجه الذى ذكرنا ؛ أما إذا كان دعواهم أنه يمكن أن يكون على ذلك الوجه ويمكن أن يكون على الوجوه الاخَر ، فلا يتصور التوقف حينئذ ، وكفى بهم فضلا أنهم تخيّلوا من الوجوه الممكنة وما تنضبط به أحوال تلك الـكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسّر لهم أن يعينوا مواضع تلك الـكواكب ، واتصالات بعضها ببعض ، فى كل وقت أرادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة تتحير فيها العقول والأذهان ؛ كذا فى شرح التجريد[1] ، وهكذا يُستفاد من شرح المواقف فى موقف الجواهر ، فى آخر بيان محدّد الجهات .

وفى إرشاد القاصد[2] : [علم] الهيئة ، وهو علم تعرف به أحوال الأجرام البسيطة العُلوية والسُّفلية وأشـكالها وأوضاعها وأبعاد ما بينها وحركات الأفلاك والـكواكب ومقاديرها .

وموضوعه : الأجسام المذكورة من حيث كميتها وأوضاعها وحركاتها اللازمة لها .

وأما العلوم المتفرعة عليه فهى خمسة : علم الزيجات ، وعلم المواقيت ، وعلم كيفية الأرصاد ، وعلم تسطيح الـكرات ، والآلات الحادثة عنه وعلم الآلات الظلّية .

وذلك لأنه إما أن يبحث عن إيجاد ما تبرهن بالفعل أو لا ، الثانى كيفية الأرصاد ، والأول إما حساب الأعمال أو التوصل إلى معرفتها بالآلات ، فالأول منهما إن اختص بالـكواكب المجردة فهو علم الزيجات والتقاويم وإلا فهو علم المواقيت ، والآلات إما شعاعية أو ظلية ، فإن كانت شعاعية فهو علم تسطيح الـكرة وإن كانت ظلّية فعلم الآلات الظلّية ، فنرسم هذه العلوم كما تقدم .

---

(١) شرح التجريد ٢٢٠ ـ ٢٢١ ، شرح المواقف ٢ / ٢٤٤

(٢) من هنا إلى علم السماء والعالم لم يرد فى م

علم الزيجات والتقاويم :

علم تُتعرف منه مقادير حركات الكواكب السيارة منتزعاً من الأصول الكلية .

ومنفعته : معرفة موضع كل واحد من الكواكب السبعة بالنسبة إلى فلكه ، و إلى فلك البروج ، وانتقالاتها ورجوعها واستقامتها وتشريقها وتغريبها وظهورها واختفاتها ، فى كل زمان ومكان ، وما أشبه ذلك من اتصال بعضها ببعض ، وكسوف الشمس ، وخسوف القمر ، وما يجرى هذا المجرى .

علم المواقيت :

وهو علم تتعرف منه أزمنة الأيام والليالى وأحوالها وكيفية التوصل إليها .

ومنفعته : معرفة أوقات العبادات وتوخّى جهتها ، والطوالع والمطالع من أجزاء البروج والكواكب الثابتة ، التى منها منازل القمر ومقادير الظلال والارتفاعات وانحراف البلدان بعضها عن بعض وسُموتها .

علم كيفية الأرصاد :

وهو علم تتعرف منه كيفية تحصيل مقادير الحركات الفلكية ، والتوصل إليها بالآلات الرصدية .

ومنفعته : عِلْمُ عِلْمِ الهيئة وحصول عمله بالفعل .

علم تسطيح الكرة :

وهو علم تتعرف منه كيفية إيجاد الآلات الشعاعية .

ومنفعته : الارتياض بعلم هذه الآلات وعملها ، وكيفية انتزاعها ، من أمور ذهنية مطابقة للأوضاع الخارجية والتوصل بها إلى استخراج المطالب الفلكية .

علم الآلات الظلّية :

وهو علم تتعرف منه مقادير ظلال المقاييس وأحوالها والخطوط التى سمتها أطرافها .

ومنفعته : معرفة ساعات النهار بهذه الآلات ، وهذه الآلات كالبسائط ، والقائمات ، والمائلات ، من الرخامات ونحوها ؛ انتهى .

علم السماء والعالم :

هو من أصول الطبيعى[1] ، وهو علم يُبحث فيه عن أحوال الأجسام التى هى أركان العالم ، وهى : السموات وما فيها ، والعناصر الأربعة من حيث طبائعها ، وحركاتها ، ومواضعها ، وتعريف الحكمة فى صنعها وترتيبها .

وموضوعه : الجسم المحسوس من حيث هو معرّض للتغير فى الأحوال والثبات فيها ، ويُبحث فيه عمّا يَعْرِض له من حيث هو كذلك ، كذا فى التلويح[2] ، وقيد الحيثية احتراز عن علم الهيئة ، وموضوعها كما مرّ .

علم الطب :

هو من فروع الطبيعى ، وهو علم بقوانين تتعرف منها أحوال أبدان الإنسان من جهة الصحة وعدمها لتُحفظ حاصلة ، وتُحصّل غير حاصلة ما أمكن .

وفوائد القيود ظاهرة ، فإن العلم جنس ، وقولنا : تتعرف إلخ ، فصل يخرج ما لا تتعرف منه أحوال بدنه كالهيئة وغيرها .

وقولنا: من جهة الصحة وعدمها، يخرج العلم الذى تعرف منه أحوال بدنه لا من الجهتين كعلم الأخلاق والكلام.

وقولنا : لتحفظ ، إلخ بيان لغاية الطب لا للاحتراز .

ثم إن هذا أولى ممن قال من جهة ما يصحّ ويزول عنه الصحة ، فإنه يرد عليه أن الجنين الغير الصحيح من أول الفطرة لا يصلح عليه أنه زال عن الصحة أو صحته زائلة ، كذا فى السديدى شرح الموجز .

فالمراد بالعلم ههنا التصديق بالمسائل ، ويمكن أن يراد به الملكة أى ملكة حاصلة بقوانين إلخ .

وفى شرح القانونجه : هو علم بأحوال بدن الإنسان من جهة الصحة والمرض، لتُحفظ الصحة، أو تُعاد ما أمكن، ومآل التعريفين واحد .

وموضوعه: بدن الإنسان ومايتركب منه من حيث الصحة والمرض ، وقد سبق الإشارة إليه فى بحث الموضوع.

---

(١) فى ل ود : الطبعى، وأثبتنا ما فى م ، وجرينا على ذلك فى مثل هذا اللفظ حيث ورد .

(٢) التلويح ١ / ٢٥ .

علم النجوم :

هو من فروع الطبيعى ، وهو علم بأصول تعرف بها أحوال الشمس والقمر وغيرهما من بعض النجوم ، كذا فى بعض حواش الشافية .

والمراد بالأحوال: الآثار الصادرة منها فى العالم السفلى فلا يكون من أجزاء الهيئة وعلم السماء والعالم ، وخرج منه علم الرمل والجفر ونحوهما مما يدل على صدور أثر فى العالم ، إذ لا يبحث فيها عن أحوال النجوم .

وموضوعه : النجوم من حيث يمكن أن تعرف بها أحوال العالم .

ومسائله كقولهم : كلما كانت الشمس على هـذا الوضع المخصوص فهى تدل على حدوث أمر كذا فى هذا العالم .

فصـــل

فى بيان العلوم المحمودة والمذمومة

أما المحمودة فبعضها من فرض العين ، وبعضها من فرض الكفاية .

أما الأول فقال عليه الصلاة والسلام : « طَلَبُ العلم فريضةٌ على كلِّ مسلمٍ ومسلمة » .

واختلف العلماء فى أن أى علم طلبه فرض ، فقال المتكلمون : علم الكلام ، وقال الفقهاء : علم الفقه ، وقال المفسرون والمحدّثون : هو علم الكتاب والسنّة ، إذ بهما يُتوصل إلى سائر العلوم ، وقال بعضهم : هو علم العبدِ بحاله ومقامه من الله تعالى ، وقيل : بل هو العلم بالإخلاص وآفات النفوس ، وقيل : بل هو علم الباطن ، وقال المتصوّفة : هو علم التصوّف ، وقيل : هو العلم بما اشتمل عليه قوله عليه الصلاة والسلام : « بُنِىَ الإسلام على خمس » الحديث .

والذى ينبغى أن يُقطَع ما هو مرادٌ به هو علم بما كلّف الله تعالى عباده من الأحكام الاعتقادية والعملية ، وقال فى السراجية : طلب العلم فريضة بقدر ما يحتاج إليه المرء ممّا لا بد منه من أحكام الوضوء والصلاة ، وسائر الشرائع ، ولأمور معاشه ، وما وراء ذلك ليس بفرض ، فإن تعلّمها فهو الأفضل ، وإن تركها فلا إثم عليه .

وأما الثانى ، فقد ذكره فى منتخب الأحياء : اعلم أن علم الطب فى تصحيح الأبدان من فروض الكفاية ، لكن فى السراجية يُستحب أن يتعلم الرجل من الطبّ قدر ما يُمتَنَع[1] به عما يضر بدنه ، وكذا من فروض الكفاية علم الحساب فى الوصايا والمواريث ، وكذا الفلاحة والحياكة والحجامة والسياسة ، أما التعمق فى الطب فليس بواجب ، وإن كان فيه زيادة قوة على قدر الكفاية .

فهذه العلوم كالفروع ،فإن الأصل هو العلم بكتاب الله تعالى وسنّة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وإجماع الأمة ، وآثار الصحابة ، والتعلم بعلم اللغة التى هى آلة لتحصيل العلم بالشرعيات ، وكذا العلم بالناسخ والمنسوخ ، والعام والخاص ، ممّا فى علم الفقه ، وعلم القراءة ، ومخارج الحروف ، والعلم بالأخبار وتفاصيلها ، والآثار وأسامى رجالها ورُوَاتها ، ومعرفة المُسْنَد ، والمُرْسَل ، والقوى والضعيف منها ، كلّها من فروض الكفاية ، وكذا معرفة الأحكام لقطع الخصومات ، وسياسة الولاة .

---

(١) فى م : يمتنع .

وهذه العلوم إنما تتعلق بالآخرة ، لأنها سبب استقامة الدنيا ، وفى استقامَتِهاَ استقامَتُهاَ ، فكان هذا علم الدنيا بواسطة صلاح الدنيا ، بخلاف علم الأصول ، من التوحيد ، وصفات البارى ، وهكذا علم الفتوى ، من فروض الكفاية .

أما العلم بالعبادات والطاعات ، ومعرفة الحلال والحرام ، فإنه أصل فوق العلم بالغرامات ، والحدود والحيل .

وأما علم المعاملة فهو على المؤمن المتقى كالزهد والتقوى ، والرضا والشكر ، والخوف والمنة لله فى جميع أحواله ، والإحسان ، وحسن النظم ، وحسن الخلق ، والإخلاص ؛ فهذه علوم نافعة أيضاً .

وأما علم المكاشفة فلا يحصل بالتعليم والتعلم ، وإنما يحصل بالمجاهدة التى جعلها الله تعالى مقدمة للهداية ، قال تعالى : (والذينَ جاهَدُوا فِيناَ لَنَهْدِيَنَّهُم سُبُلَنا)[١] .

وأما علم الكلام فالسلف لم يشتغلوا به ، حتى إن من اشتغل به نُسِبَ إلى البدعة ، والاشتغال بما لا يعنيه ، هذا كله خلاصة ما فى التاتارخانية .

وقال فى خزانة الرواية ، فى السراجية : تَعَلُّم الكلام والمناظرة فيه ، قدر ما يُحْتَاج إليه ، غير منهى [عنه].

وقال شيخ الشيوخ شهاب الدين السُّهْرَوَرْدِى ، فى أعلام الهدى : إن عدم الاشتغال بعلم الكلام إنما هو فى زمان قُرْبِ العهد بالرسول وأصحابه ، الذين كانوا مُسْتَغنين عن ذلك ، بسبب بركة صحبة النبى عليه الصلاة والسلام ، ونزول الوحى ، وقلة الوقائع والفتن بين المسلمين .

وصَرَّح به السيد الشريف والعلامة التفتازانى[٢] ، وغيره من المحققين المشهورين بالعدالة ، أن الاشتغال بالكلام فى زماننا من فرائض الكفاية ؛ وقال العلامة التفتازانى : إنما المنع لقاصر النظر ، والمتعصب فى الدين .

وأما المذمومة ، ففى التاتارخانية : وأما علم السحر والنيرنجات والطلّسمات وعلم النجوم ونحوها ، فهى علوم غير محمودة ؛ وأما علم الفلسفة والهندسة ، فبعيد عن علم الآخرة ، استخرج ذلك الذين استحبُّوا الحياة الدنيا على الآخرة .

---

(١) ٦٩ العنكبوت ٢٩

(٢) عبارة التفتازانى : « وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه ، فإنما هو للمتعصب فى الدين ، والقاصر عن تحصيل اليقين ، والقاصد إلى إفساد عقائد المسلمين ، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين وإلا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات ؟ » شرح العقائد ٢٢/١

وفى فتح المبين شرح الأربعين : الْحُلَيْمى وغيره صَرَّحوا بجواز تعلم الفلسفة وفروعها من الإلهى والطبيعى والرياضى ، لِيُرَدَّ على أهلها ، ويُدْفع شرهم عن الشريعة ، فيكون من باب إعداد العُدَّة .

وفى السراجية : تعلّمُ النجوم قدر ما تعرف به مواقيت الصلاة والقبلة لا بأس به ؛ وفى الخانيــة : وما سواه حرام ؛ وفى الخلاصة : والزيادة حرام ؛ وفى المدارك فى تفسـير قوله تعالى « فَنَظَرَ نَظْرَةً فى النُّجُوم فقالَ إنِّى سَقِيم »[1] : قالوا علم النجوم كان حقاً ، ثم نُسِخ الاشتغال بمعرفته ، انتهى ؛ وفى البيضاوى[2]: فنظر نظرة فى النجوم ، أى : فرأى مواقعها واتصالاتها ، أو فى علمها ، أو فى كتابها ، ولا منع منه ، انتهى .

وفى التفسير[3] الكبير فى هذا المقام : أنه إن قيل النظر فى علم النجوم غير جائز ، فكيف أقدم عليه إبراهيم عليه السلام ؟ قلنا : لا نسلم أن النظر فى علم النجوم والاستدلال بمعانيها حرام ، وذلك لأن من اعتقد أن الله تعالى خص كل واحد من هذه الكواكب بقوة ، وخاصية لأجلها يظهر منه أثر مخصوص ، فهذا العلم على هذا الوجه ليس بباطل ، انتهى .

فَعُلم من هذا أن حرْمة تعلّم [علم] النجوم مختلف فيه .

وأما أخبار المنجمين ، فقد ذكر فى المدارك فى تفسير (إنَّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعةِ) الآية[4] : وأما المنجم الذى يخبر بوقت الغيث أو الموت ، فإنه يقول بالقياس والنظر فى الطالع ، وما يُدْرَكُ بالدليل لا يكون غيباً ، على أنه مجرد الظن ، والظن غير العلم .

وفى الكشف : مقالات المنجمة على طريقين : من الناس من يكذبهم ، واستدل عليه بقوله تعالى (وما كان اللهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الغَيْبِ)[5] ، و بقوله عليه الصلاة والسلام : « مَنْ أتى كَاهِناً أو عَرَّافاً فَصَدَّقَهُ فقد كفر بما أُنزِلَ عَلَى مُحَمَّد » .

ومنهم من قال بالتفصيل ، فإن المنجم لايخلو أن يقول من إن هذه الكواكب مخلوقات أو غير مخلوقات ، والثانى كفر صريح ، وأما الأول فإما أن يقول : إنها فاعلات مختارات بنفسها ، فذلك أيضاً كفر صريح ، وإن قال إنها مخلوقات مسخَّرات أدلة على بعض الأشياء ، ولها أثر بخلق الله تعالى فيها ، كالنور والنار ونحوهما ، وأنهم استخرجوا ذلك بالحساب ، فذلك لا يكون غيباً ؛ لأن الغيب مالا يدل عليه بالحساب .

---

(١) ٨٨ - ٨٩ الصافات

(٢) تفسير البيضاوى ٣/٧٨

(٣) تفسير الرازى ٧/١٥٠ - ١٥١

(٤) ٣٤ لقمان ٣١

(٥) ١٧٩ آل عمران ٣ .

وأما الآية والحديث فهما محمولان على علم الغيب ، وهذا ليس بغيب .

وأما المنطق فقد ذكر ابن الحجر فى « شرح الأربعين » للنووى : اعلم أن من آلات العلم الشرعى من فقه وحديث وتفسير ، المنطقُ الذى بأيدى الناس اليوم فإنه علم مُقيد لا محذور فيه بوجه . إنما المحذور فيما كان يُخلط به شىء من الفلسفيات المنابذة للشرائع ، ولأنه كالعلوم العربية فى أنه من مواد أصول الفقه ، ولأن الحكم الشرعى لا بد من تصوّره والتصديق بأحواله إثباتاً ونفياً ، والمنطق هو المرصد لبيان أحكام التصوّر والتصديق ، فوجب كونه علماً شرعياً ، إذ هو ما صدر عن الشرع ، أو توقف عليه العلم الصادر عن الشرع توقّفَ وجود ، كعلم الكلام ، أو توقّفَ كمال ، كعلم العربية والمنطق . ولذا قال الغزالى : لا ثقة بفقه من لا يتمنطق ، أى من لا قواعدُ المنطق مركوزة بالطبع فيه ، كالمجتهدين فى العصر الأول ، أو بالتعلم ، وممن أثنى على المنطق الفخر الرازى ، والآمدى ، وابن الحاجب ، وشرّاح كتابه ، وغيرهم من الأئمة ، والقول بتحريمه محمول على ما كان مخلوطا بالفلسفة .

الفن الأول

في الألفاظ المصطلحة العربية
وقد يذكر فيه بعض الألفاظ الغير المصطلحة أيضا

وهو مشتمل على أبواب ، والأبواب مشتملة على فصول ، والمراد بالباب أول الحروف الأصلية و بالفصل آخرها ، على عكس ما اختاره صاحب الصحاح ، والألفاظ المركبة تطلب من أحد أبواب مفرداتها .

باب الألف

فصل البـاء الموحدة

(الأدب) بفتح الأول والدال المهملة [يطلق على العلم والتهذيب ، وحميد الخصال وجميلها ، والسـداد وحسن السيرة][1] ، كما فى كشاف اللغات .

[وهو فى اللغة العربية يتعلّق بعـلوم اللغة ، وما يتصل بالفصاحة والبلاغة][2] ، كذا ذكر الشيخ عبـد الحق المحدِّث فى رسالة حلية النبى صلى الله عليه وسلم .

وفى بحر الجواهر : الأدب حسن الأحـوال فى القيام والقعود ، وحسن الأخلاق والخصال الحميدة . وفى العناية : الأدب اسم يقع على كل رياضة محمودة ، فيخرج بها الإنسان إلى فضيلة من الفضائل .

وقال أبو زيد : ويجوز أن يعرّف بأنه ملـكة تعصم من قامت به عما يشينه .

وفى فتح القدير : الأدب الخصال الحميدة .

والمراد بالأدب فى قول الفقهـاء « كتاب أدب القاضى » أى ما ينبغى للقاضى أن يفعله ، لا ما عليه ، والأولى التعبير بالملـكة لأنها الصفة الراسخة للنفس ، فما لم يكن كذلك لا يكون أدبا كما لا يخفى ؛ كذا فى البحر الرائق ، شرح الـكنز فى كتاب القضاء .

والفرق بينه و بين التعليم أن التأديب يتعلق بالمروءات[1] ، والتعليم بالشرعيات ، أى الأول عرفى والثانى شرعى ، والأول دنيوى والثانى دينى ، كما فى الـكرمانى ، شرح صحيح البخارى ، فى باب تعليم الرّجُل .

وفى « التلويح »[2] فى بحث الأمر : التأديب قريب من الندب ، إلا أن الندب لثواب الآخرة ، والتأديب لتهذيب الأخلاق و إصلاح العادات .

وقد يطلقه الفقهاء على المندوب ، فى جامع الرموز : وما وراء ما ذكر من الفرائض والواجبات فى الحج سننٌ تاركها مسىء ، وآدابٌ تاركها غير مسىء ؛ وقد يطلقونه على السنة ، فى جامع الرموز فى بيان العمرة : وما سوى ذلك سنن وآداب تاركها مسىء . وفى البزازية ، فى كتاب الصلاة فى الفصل الثانى : الأدب ما فعله الشارع مرة وتركه أخرى ، والسنة

---

(١) عبارته الفارسية : « دانش وفرهنك وپاس وشكفت وطريقهٔ كه پسنديده وبإصلاح باشد ونكاه داشت مدهر چيزى » .

(٢) أيضاً : « وعلم عربى كه تعلق بعلم زبان عرب وبلاغت دارد » .

(١) فى ل : بالعادات ، وفى د : بالمرادات ،وبهامشه: بالعادات .

(٢) التلويح ١/١٥٢

ما واظب عليه الشارع ، والواجب ما شرع لإ كمال الفرض ، والسنة لإكمال الواجب ، والأدب لإكمال السنة ؛ انتهى كلامه .

وقيل : الأدب عند أهل الشرع الوَرَع ، وعند أهل الحكمة صيانة النفس .

وحكى أن حاتم الأصم[1] قَدَّم رجله اليسرى عند دخوله المسجد ، فتغيّر لونه وخرج مذعوراً وقَدَّم رجله اليمنى ، فقيل : ما ذلك ؟ فقال : لو تركت أدباً من آداب الدين ، خِفْتُ أن يسلبنى الله جميع ما أعطانى .

وقال حكيم : الأدب مجالسة الخلق على بساط الصدق ومطابقة الحقائق .

وقال أهل التحقيق : الأدب الخروج من صدق الاختيار ، والتضرع على بساط الافتقار ؛ كذا فى خلاصة السلوك .

وقيل : [ليس الأدب كسباً للعبادة ولا سعياً فى طلب حق ، بل هو لين الجانب ، وحيث افتقدت الناس ذلك كان منها سوء أدب][2] .

وفى تعريفات[3] الجرجانى : الأدب عبارة عن معرفة ما يحترز به عن جميع أنواع الخطأ ، وأدب القاضى هو التزامه لما ندب إليه الشرع من بسط العدل ورفع الظلم وترك الميل ، انتهى .

وآداب البحث يجىء فى باب النون مع الراء فى ذكر علم المناظرة .

(العلوم الأدبية) هى العلوم العربية ، وقد سبق بيانها فى المقدمة .

(الأوبة) بالواو ، عند السالكين، يجىء ذكرها فى لفظ التوبة فى فصل الباء الموحدة من باب التاء المثناة الفوقانية .

* * *

فصل الثاء المثلثة

(المؤنث) هو عند النحاة اسم فيه علامة التأنيث لفظاً ، أو تقديراً ، أى ملفوظة كانت تلك العلامة حقيقةً ، كامرأة وناقة ، وغُرفة ، وعلامة ، أو حكماً كعقرب ، لا سيما إذا سمى به مذكر إذ الحرف الرابع فى المؤنث ؛ ولهذا لا تظهر التاء فى تصغير الرباعى من المؤنثات السماعية ، ونحو: حائض وطالق ، من الصفات المختصة بالمؤنث الثابتة له ؛ ونحو: كلاب وأكلب ، مما جُمِعَ مُكَسرا ، أو مقدرة غير ظاهرة فى اللفظ : كَدَارٍ ، ونَارٍ ، وَنَعْلٍ ، وقَدَمٍ ، وغيرها من المؤنثات السماعية .

وعلامة التأنيث التاء المبدلة فى الوقف هاء والألف مقصورة كانت كَسَلْمَى ، أو ممدودة كصحرا والياء على رأى بعضهم فى قولهم: ذِى وتِى ، وليس له حجة ، لجواز أن يكون صيغة موضوعة للتأنيث ، مثل

---

(١) حاتم الأصم هو أبو عبد الرحمن الزاهد صاحب المواعظ والحكم بخراسان ، وكان يقال له : لقمان هذه الأمة ، توفى سنة ٢٣٧ هـ

(٢) بيت شعر فارسى نصه :

ادب نه كسب نه سعى حق طلبى است
بغير خاك شدن هرچه بى ادبى است

(٣) التعريفات ص ٦

هى وأنت ، ولذلك سميت بالمؤنثات الصيغية ؛ لـكنه حينئذ تخرج هذه المؤنثات من التعريف ، فلا يبقى التعريف جامعا ، فتَاة بنت ، وأخت ، ليست للتأنيث لسكونها بدلاً عن الواو ، ولذا لا تصير فى حال الوقف هاء .

ويقابل المؤنث المذكر وهو اسم ليس فيه علامة التأنيث لا لفظاً ولا تقديراً .

(التقسيم) المؤنث على ضربين : حقيقى وغير حقيقى ، ويسمى لفظياً ، فالحقيقى اسم ما بإزائه ذكر أى فى مقابلِهِ ذكرٌ ، فى جنس الحيوان ، واللفظىّ بخلافه . قيل : الأولى أن يقال الحقيقى اسم ماله فرج من الحيوانات ليشتمل الأنثى التى ليس بإزائها ذكر من الحيوان لو فرض شىء من الحيوانات كذلك .

وسمى لفظياً لعدم التأنيث حقيقة فى معناه ، بل تأنيثه منسوب إلى اللفظ لوجود علامة التأنيث فى لفظه حقيقة كظلمة ، أو تقديراً كعين ، بدليل تصغيرها على عُيَيْنَة ، أو حكما كعقرب ، ومنه الجمع بغير الواو والنون .

وبالجملة فاللفظى على ثلاثة أضرب : الجمع بغير الواو والنون ، وما فيه علامة التأنيث لفظاً كالظلمة ، والبشرى ، والصحراء ، أو تقديراً كالأرض والنعل ، بدليل أُرَيْضة ، ونُعَيلة ، فى التصغير ؛ والعقرب والعناق[1] لتنزّل الحرف الرابع منزلة تاء التأنيث ، وهذا ، أى ما لا يكون فيه علامة التأنيث ملفوظة ، بل مقدّرة ، يسمى مؤنثا سماعيًا ، لأنه يُحفظ عن العرب ولا يُقاس عليه غيره ؛ وإنما اعتبروا الجمع بغير الواو والنون ، أى غير جمع المذكر السالم مؤنثا غير حقيقى لتأويله بالجماعة ، ولم يؤول بها جمع المذكر السالم كراهة اعتبار التأنيث مع بقاء صيغة المذكر .

تنبيه : المؤنث اللفظى أعم من أن يكون معناه مذكراً حقيقيًا كطلحة ، أو لا يكون مذكراً حقيقيًا ولا مؤنثاً حقيقيًا كظلمة وعين ؛ فالواجب فيه ألا يكون معناه مؤنثاً حقيقيًا ؛ هذا وقد يذكر اللفظى بمعنى ما تكون علامة التأنيث فيه ملفوظة ، سواء كان مؤنثاً حقيقيًا ، أو لم يكن ؛ ويقابله المعنوى ، وهو ما لا يكون كذلك ؛ وهذا المعنى اللفظى يستعمل فى باب منع الصرف فَسُلْمَى وسلمة علمين للمؤنث من المؤنثات اللفظية ، وهذا المعنى دون المعنى الأول ؛ هذا كله خلاصة ما فى شروح الكافية[1] والضوء .

***

فصل الجيم

(الأَوْج) بفتح الأول وسكون الواو لغةً ، معرب أوك ، بمعنى العلو .

وعند أهل الهيئة : يطلق على معنيين :

أحدهما : نقطة مشتركة بين ملتقى السطحين المحدّبين من الفلكين ، أحدهما سطح الخارج المركز

---

(١) العناق ـ كسحاب ـ الأنثى من أولاد المعز .

(١) شرح الكافية ١ / ٤٢ ـ ٤٥ .

الذى هو قد يسمى بفلك الأوج أيضا ؛ والآخر سطح الفلك الذى هو أى الخارج فى تحته ؛ وسميت به لكونها أبعد على الخارج من مركز الفلك الذى هو فى تحته ؛ والأوج المثلى ويسمى بأوج المدير أيضا هو النقطة المشتركة بين محدبى ممثل عطارد والمدير ، وذلك لأنه كالجزء من الممثل فناسب أن يُنسب إليه ، وأبعد نقطة من محيط المدير عن مركز العالم فناسب أن يضاف إليه ، وَالأوج المديرى ويسمى أوج الحامل أيضاً هو : النقطة المشتركة بين محدبى المدير والحامل ، ووجه التسمية كما عرفت ؛ ويجىء ذلك فى لفظ الفلك أيضا فى فصل الكاف من باب الفاء .

وثانيهما : تقويم تلك النقطة المذكورة ، فأوج الشمس قوس من الممثل مبتدؤه من أول الحمل إلى نقطة الأوج على التوالى ، والمراد بنقطة الأوج هو الأوج بالمعنى الأول ، والأولى أن يقال : قوس من منطقة البروج على ماوقع فى عبارات القوم، لكن لما كان الممثل فى سطح منطقة البروج ومركزهما واحد ، كانت قسيّه مشابهه لقسيّها ، فلا يتغير المقصود ، وأما ما قيل من أنه قوس من الممثل بين أول الحمل ونقطه الأوج ، على التوالى ، ففيه : أنه يصدق على القوس الواقعة من الممثل مبتدئة من[1] نقطة الأوج ، إلى أول الحمل على التوالى ، إذ كلمة الواو لا تدل على الترتيب ، وعلى هذا القياس أوجات المتحيرة سوى أوج عطارد ، وأوج القمر قوس من المائل من أول الحمل منه إلى نقطة الأوج من المائل على التوالى ، وأوج عطارد قوس من المائل من أول الحمل منه إلى نقطه منه يحاذى أوج المدير ، وقد ذكر العلامة فى تعريف أوج عطارد معدل المسير بَدَل المائل ، والأول أولى ، لأن تشابه حركة الأوج حول مركز المائل الذى هو مركز العالم ، لا حول مركز معدل المسير .

واعلم أن المراد من الممثل والمائل ههنا منطقتهما .

فائدة : قالوا : للأوجات عن الجوزهرات أبعاد معينة لا تتغير أصلا ، فإذا عرفت هذه الأبعاد وعلمت مع ذلك مواضع الجوزهرات من فلك البرج علمت مواضع الأوجات منه وبالعكس ، وهذه الأبعاد على هذا الوجه ، وهو أن أوج زحل متأخر عن منتصف ما بين نقطتى جوزهرية ، أعنى غاية ميل مائله عن فلك البروج فى الشمال ، على التوالى بخمسين جزءاً ، فهو متأخر عن الرأس بمائه وأربعين درجه ، وأوج المشترى متقدم على المنتصف فى الشمال على التوالى بعشرين جزءاً فهو متأخر عن الرأس بسبعين درجة .

ومعنى التقدم أن بلوغ الكواكب إليه متقدم على بلوغه إلى المنتصف بحركة على التوالى ، وقد يقال معناه أن طلوعه يتقدم على طلوع المنتصف ، وعلى هذا القياس التأخر ، وأوج الكوكب الباقية على منتصف ما بين العقدتين، ففى المريخ والزهرة الأوج متأخر عن الرأس على التوالى بربع دور ، وفى عطارد رأسه متأخر عن أوجه على التوالى بذلك ، إذا تقدم على

---

(١) فى ل : مبتدأ به .

الأوج مثلا بمقدار كان الذنب عنه متأخر بتمام ذلك المقدار من نصف الدور فيعلم من هذا حال الذنب . وأما مواضع الأوجات من فلك البروج فمذكورة فى الزيجات مع قيد التواريخ ؛ هكذا حقق الفاضل « عبد العلى البرجندى » فى شرح التذكرة وغيره من تصانيفه .

***

فصل الخاء المعجمة

(التأريخ) فى اللغة تعريف الوقت ؛ فقيل : هو قلب التأخير ، وقيل : هو بمعنى الغاية ، يقال : فلان تاريخ قومه ، أى ينتهى إليه شرفهم ، فمعنى قولهم فعلت فى تاريخ كذا ، فعلت فى وقت الشىء الذى ينتهى إليه ؛ وقيل : وهو ليس بعربى فإنه مصدر المورّخ وهو معرّب « ماه روز » .

وأما فى اصطلاح المنجمين وغيرهم فهو تعيين يوم ظهر فيه أمر شائع من ملة أو دولة، أو حدث فيه هائل، كزلزلة وطوفان ، ينسب إليه أى إلى ذلك اليوم ما يراد تعيين وقته فى مستأنف الزمان أو فى متقدمه ؛ وقد يطلق على نفس ذلك اليوم وعلى المدة الواقعة بين ذلك اليوم والوقت المفروض ، كذا فى شرح « التذكرة » .

والبلغــاء يطلقونه على اللفظ الدالّ بحساب الجمّــل بحسب حروفه المكتوبة على تعيين ذلك اليوم على ما فى مجمع الصنـائع حيث قال : « التاريخ عند البلغاء يطلق على الوقائع الحادثة فى يوم مّا ، وتعيين ذلك بحساب الجمّل بحسب الحروف التى تعين ذلك اليوم ، ويجعلونه بالتاريخ الهجرى لأن هذا أفضل ، والبعض يؤرخ بأثر كما فعل إبراهيم خان حيث بنى مسجداً فى بنغالة وقد دون أحـــد الشعراء ذلك فى قوله : بنى إبراهيم كعبة ثانية ليجعلها له مقاما[1] » انتهى .

(اعلم أن التواريخ) بحسب اصطلاح كل قوم مختلفة ، فمنها تاريخ الهجرة [ويسمى بالتاريخ الهجرى أيضا][2] وهو أول المحرّم من السنة التى وقعت فيها هجرة النبى صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة ، وشهور هذا التاريخ معروفة مأخوذة من رؤية الهلال ، ولا يزيد شهر على ثلاثين يوما ، ولا ينتقص عن تسعة وعشرين يوما ، ويمكن أن تجىء أربعة أشهر ثلاثين يوماً على التوالى لا أزيد منها، وأن تجىء ثلاثة أشهر تسعة وعشرين يوما على التوالى لا أزيد منها ، وسنوهم وشهورهم قمرية حقيقية[3] وكل سنة فهى اثنا عشر شهراً ، والمنجمون يأخذون للمحرم ثلاثين يوما ، وللصفر تسعة وعشرين يوما وهكذا إلى الآخر

---

(١) عبارة فارسية بالأصل هذا نصها :
« تاريخ نزد بلغا عبارتست ازانكه ازجهت حدوث واقعه لفظى يامصراعى كه بحسب حروف مكتوبه ازروى حساب جمل موافق تاريخ سال هجرى ازان باشد تاريخ ان كند واحسن آنست كه كلام تاريخ مناسب باشدبآن واقعه چنانچه إبراهيم خان فتح جنگ در بنگاله مسجدى ساخت وشخص تاريخش اين مصراع نمود : بناى كعبهٔ ثانى نهاد إبراهيم »
(٢) ما بين المعقوفين ساقط من د ـ و ـ ل
(٣) فى ل ود : حقيقة .

فسنوهم وشهورهم قمرية اصطلاحية ؛ ويجىء تفصيله فى لفظ السنة فى فصل الواو من باب السين المهملة .

وسبب وضع التاريخ الهجرى أن أبا موسى الأشعرى كَتَبَ إلى عمر رضى الله تعالى عنه : إنا قد قرأنا صَكاً من الكتب التى تأتينا من قِبَل أمير المؤمنين رضى الله تعالى عنه وكان محلّه شعبان فما ندرى أىّ الشعبانين هو : الماضى أو الآتى ؟ فجمع أعيان الصحابة واستشارهم فيما تُضبط به الأوقات ، وكان فيهم ملك أهواز اسمه الهرمزان ، وقد أسلم على يده حين أسر ؛ فقال له : إنّ لنا حساباً نسميه «ماه روز» أى حساب الشهور والأعوام، وشرح كيفية استعماله، فأمر عمر بوضع التاريخ ؛ فأشار بعض اليهود إلى تاريخ الروم فلم يقبله لما فيه من الطول ، و بعضهم إلى تاريخ الفرس فردّه لعدم استناده إلى مبدأ معين فإنهم كانوا يجددونه كلما قام ملك و يطرحون ما قبله ، فاستقر رأيهم على تعيين يوم من أيامه عليه الصلاة والسلام لذلك، ولم يصلح وقت المبعث لكونه غير معلوم ، ولا وقت الولادة للاختلاف فيه ، فقيل : إنه قد ولد ليلة الثانى أو الثامن أو الثالث عشر من ربيع الآخر سنة أربعين أو اثنتين وأربعين أو ثلاثة وأربعين من مُلك نوشيروان، ولا وقت الوفاة لتنفّر الطبع عنه فجعل مبدأ الهجرة من مكة إلى مدينة إذ بها ظهرت دولة الإسلام ؛ وكانت الهجرة يوم الثلاثاء لثمانٍ خلون من ربيع الأول، وأول تلك السنة يوم الخميس من المحرم بحسب الأمر الأوسط، وكان اتفاقهم على هـــذا سنة سبع عشرة من الهجرة .

(ومنها تاريخ الروم) ويسمى أيضاً بالتاريخ [الرومى][1] والاسكندرى ومبدؤه يوم الاثنين بعد مضى اثنتى عشرة سنة شمسية من وفاة ذى القرنين اسكندر بن فيلقوس الرومى الذى استولى على الأقاليم السبعة ؛ وقيل بعد مضى ست سنين من جلوسه ، وقيل : مبدؤه أول مُلكه، وقيل: أول ملك سولوقس وهو الذى أمر ببناء أنطاكية وملكَ الشام والعراق و بعض الهند والصين، ونُسب بعده إلى اسكندر، واشتهر باسمه إلى الآن .

وقيل : مبدؤه مقدّم على مبدأ الهجرى بثلثمائة وأربعين ألفاً وسبعمائة يوم .

وذكر كوشيار فى زيجه الجامع : أن هذا التاريخ هو تاريخ السريانيين وليس بينهم و بين الروم خلاف إلا فى أسماء الشهور وفى أول شهور السنة فإنه عند الروم كانون الثانى باسم رومى على الترتيب .

وأسماء الشهور فى لسان السريانيين على الترتيب هى هذه : تشرين[2] الأول ، تشرين الآخر ، كانون الأول ، كانون الآخر ، شباط ، آذار ، نيسان ، أيار ، حزيران ، تموز ، آب ، أيلول .

والمشهور أن هذه الأسماء بلسان الروم ، وأن مبدأ سنتهم أول تشرين الأول ، ووقته قريب من توسط الشمس الميزان على التقديم والتأخير .

والسنة الشمسية يأخذون كسرها ربعاً تاماً بلا زيادة

(١) ما بين المعقوفين لم يرد فى ل و د

(٢) فى ل : فوق تشرين الأول الميزان ، وفوق تشرين الآخر عقرب ، وفى عقب ذلك من بحر الجواهر .

ونقصان، وأيام أربعة أشهر منها وهى : تشرين الآخر ونيسان وحزيران وأيلول، ثلاثون ثلاثون ، وشباط ثمانية وعشرون والبواقى أحد وثلاثون أحد وثلاثون ، ويزيدون يوم الكبيسة فى أربع سنين مرة فى آخر شباط فيصير تسعة وعشرين ، وقيل : فى آخر كانون الأول ، ويسمون تلك السنة الكبيسة ، فسنوهم [وشهورهم][1] شمسية اصطلاحية .

(ومنها تاريخ القبط المحدث) وأسماء شهوره هذه : تَوْت ، بابه ، هَتُور ، كيهك ، طُوْبه ، أَمْشِير ، بَرْمهات ، بَرْموده ، بشَنْشَد ، بؤنه ، أَبِيْب مُسْرَى .

وأيام سنتهم كأيام سنة الروم إلا أن أيام شهورهم ثلاثون ثلاثون ، والخمسة المسترقة تزاد فى آخر الشهر الأخير ، وهو مُسْرى ، والكبيسة ملحقة بآخر السنة وأول سنتهم ، هو التاسع والعشرون من شهر آب الرومى ، إلا أن يكون فى سنة الروم كبيسة فإنه حينئذ يكون أول السنة هو الثلاثون منه .

ومبدأ هذا التاريخ حين استولى دقيانوس ملك الروم على القبط ، وهو مؤخر عن مبدأ تاريخ الروم بمائتين وسبعة عشر ألف يوم ومائتين وواحد وتسعين يوما .

وأوله كان يوم الجمعة، وعلى هذا التاريخ يعتمد أهل مصر واسكندرية .

(١) ما بين المعقوفين لم يرد فى د و ل .

(ومنها تاريخ الفرس) ويسمى تاريخا يَزْدَجْرَدِيًا وقديما[1] أيضا .

اعلم أن أهل الفرس كانوا يأخذون كسر السنة الشمسية أيضاً ربعاً تاماً كالروم .

وأولُ وَضْعه كان فى زَمنِ جمشيد ، ثم كانوا يجدِّدُونَ التاريخ فى زمان كل سلطان عظيم لهم .

وأيام شهورهم ثلاثون ثلاثون .

وأسماء شهورهم هذه : فروردينماه ، اردیبهشتماه ، خردادماه ، تيرماه ، مرداد ماه ، شهر يورماه مهرماه ، آبان ماه، أذرماه ، ديماه ، بهنماه ، اسفندارندماه[2] ، لكن يقيد جميعها بالقديم بأن يقال فروردينماه القديم الخ، وهذه الأسماء بعينها أسماء شهور التاريخ الجلالى إلا أنها تقيد بالجلالى ، ثم إنهم كانوا يزيدون فى كل مائة وعشرين سنة شهراً فتصير شهور السنة ثلاثةعشر ويسمونه باسم الشهر الذى ألحق به ، وينقلون الشهر الزائد من شهر إلى شهر حتى إذا تكرر فروردين فى سنة تكرر اردیبهشت بعد مائة وعشرين سنة وهكذا إلى أن تصل النوبة إلى اسفندارند وذلك فى ألف وأربعمائة وأربعين سنة ، وتسمى دور الكبيسة ، ويزيدون الخمسة المسترقة فى سنة الكبيسة فى آخر الشهر الزائد فيصير خمسة وثلاثون يوما ، وفى السنين الأخرى يزيدونها فى آخر الشهر الذى وافق اسمه اسم هذا[3] الشهر، فإذا تمت مائة وعشرون سنة أخرى

(١) فى ل و د : وقديما .

(٢) فى ل و ذ اسفندار مذماه .

(٣) هذا لم يرد فى م

ووقعت كبيسة أخرى وصار اسم الشهر الزائد موافقاً لاسم شهر آخر يزيدونها على آخر هذا الشهر وهكذا .
وكان مبدأ السنة أبداً هو الشهر الذى يكون بعد الخمسة ، ولما جددوا التاريخ ليزدجرد كان قد مضى تسعمائة وستون سنةً من دور الكبيس وانتهى الشهر الزائد إلى آبانماه والمسترقة كانت فى آخره ، ثم لما ذهبت دولة الفرس عَلى يده فى زمن عثمان بن عفان رضى الله عنه ، حيث انهزم من العرب عند محاربتهم إياه ولم يقم مقامه من يجدّد له التاريخ اشتهر هذا التاريخ به من بين سائر ملوك الفرس ، و بقيت الخمسة تابعة لابانماه ، من غير نقل ولا كبس ، وكان كذلك إلى سنة ثلثمائة وخمس وسبعين يزدجردية ، وقد تم الدور حينئذ ، وحلّت الشمس أول الحمل فى أول فرورد ينماه فنقلت الخمسة بفارس إلى آخر اسفندارنداماه ، وتُركت فى بعض النواحى إلى آخر ابانمـاه ، لأنهم كانوا يظنون أن ذلك دين المجوسية[1] لا يجوز أن يُبدّل ويُغَير ، ولما خلا هذا التاريخ عن الكسور حينئذ صار استعمال المنجمين له أكثر من غيره .

وأول هذا التاريخ يوم الثلاثاء أول يوم من[أول] سنة ملك[2] فيها يزدجرد، وهو مؤخر عن مبدأ الهجرى بثلاثة آلاف وستمائة وأربعة وعشرين يوماً .

(ومنها التاريخ الملكى) ويسمى بالتاريخ الجلالى أيضاً ، وهو تاريخ وضعه ثمانية من الحكماء لمّا أمرهم جلال الدين ملك شاه السلجوقى بافتتاح التقويم من بلوغ مركز الشمس أول الحمل ، وكانت سنو التواريخ المشهورة غير مطابقة لذلك ، فوضعوا هذا التاريخ ليكون انتقال الشمس أول الحمل أبداً أولَ يوم من سنتهم .

وأسماء شهورهم هى أسماء الشهور اليزدجردية ، إلا أنها تقيد بالجلالى .

وأول أيام هذا التاريخ كان يوم الجمعة ، وكان فى وقت وضعه قد اتفق نزول الشمس أول الحمل فى الثامن عشر من فروردينماه القديم ، فهم جعلوه أول فروردينماه الجلالى ، وجعلوا الأيام الثمانية عشر كبيسة ، ومن هذا تسمعهم يقولون : إن مبدأ التاريخ الملكى هو الكبيسة الملك شاهية ، وهو متأخر عن مبدأ التاريخ اليزدجرى بمائة وثلاثة وستين ألف يوم ومائة وثلاثة وسبعين يوماً .

(ومنها التاريخ الإيلخانى) وهو كالتاريخ الملكى مبدأً وشهوراً ، بلا تفاوت ، وكان ابتداؤه فى سنة أربع وعشرين ومائتين من التاريخ الملكى ، وكان أول هذا التاريخ يوم الاثنين .

(ومنها تاريخ القبط القديم) وهو تاريخ بختنصّر الأول من ملوك بابل ، وأيام سنة هذا التاريخ ثلثمائة وخمسة وستون يوماً بلا كسر .

وأسماء شهوره هذه : تُوت ، فَاوَن[1] ، أثُوَر[2] ،

---

(١) فى ل : المجوس ، وفى د : المجوسة .
(٢) فى ل و د : تلك السنة .

(١) فى ل و د : فاوف
(٢) فى ل و د : اتور .

خَواقَه(١)، طوبى، ماخير، فانُوث(٢)، فَرْمُوبى(٣)، باخُون، بأُونى(٤)، إبيقى(٥)، مَاسُورى.

وأيام كل شهر ثلاثون، والخمسة المسترقة تلحق بالشهر الأخير.

وأول هـذا التاريخ كان يوم الأربعاء من أول جلوس بختنصّر، ومبدؤه مقدم على مبدأ تاريخ الروم بمائة وتسعة وخمسين ألف يوم ومائتى يوم ويومين، وعلى هذا التاريخ وضع بطلَيْموس أوساط الكواكب فى المجسطى.

(ومنها تاريخ اليهود) وسنوه [كسنى تاريخ الروم، كما يفهم من زيج إيلخانى](٦)، وسنوه شمسية حقيقية(٧) وشهوره قمرية.

وأسماء شهورهم هى هذه: تَشْرِى، مَرْحَشْوان(٨)، كَسْلِيُو، طَيْبَتْ، شَـفَط، آذَر، نَيْسُنْ، أيُرْ، سَيْون، تَمزْ(٩)، أوْب، إيلُلْ(١٠).

وسبب وضعه أن موسى عليه السلام لما نجا من فرعون وقومه وغرقوا استبشر بذلك اليوم، وأمر بتعظيمه، وجعله عيداً، وكان ذلك فى ليلة الخميس خامس عشر نَيْسُنْ، وقد طلع القمر مع غروب الشمس فى ذلك الوقت، وكان القمر فى الميزان، والشمس فى الحمل، وكانوا يفركون سنبل الحنطة بأيديهم، وذلك يكون فى المصر بقرب أوائل الحمل، فاحتـاجوا إلى استعمال السنة الشمسية، والشهور القمرية، وكبس بعض السنين بشهر زائد، لئلا يتغير وقت عبـادتهم، وسَمّوا سنة الـكبيسة عَبُّورا، وغير الـكبيسة بسيطة، وكبسوا تسع عشرة سنة بسبعة أشهر قمرية على ترتيب بَهْزَيجوج كبانس، لأن(١) العرب كانوا يزيدون الشهر الزائد على جميع السنة، واليهود(٢) أبداً يكررون الشهر السادس، وهو آذر، فيصير فى السنة آذران: آذر الـكبس، فيعدونه زائداً، وبعده آذر الأصل، ويعدونه من أصل السنة، وبعدهما نَيْسُنْ.

وأول سنتهم يكون متردداً بين أواخر آب، وأيلول من سنة الروم.

وأما الشهور فبعضهم يأخذونها من رؤية الأهلة ولا يلتفتون إلى التفاوت الواقع فى الأقاليم كالمسلمين، وكان فى زمن موسى عليه السلام كذلك، ومعظمهم يأخـذون بعض الشهور ثلاثين، وبعضها تسعة وعشرين، على ترتيب أهل الحساب، حتى لا يتغير ابتداء الشهور فى جميع العالم، فالشهور تكون قمرية

---

(١) فى ل ن د: خوافى
(٢) فى ل و د: فاسينوث
(٣) فى ل و د: فرموت
(٤) فى ل و د: باويق
(٥) فى ل و د: ايبقى
(٦) مابين المعقوفين ساقط من ل و د
(٧) فى ل و د حقيقة
(٨) فى ل و د: مرخشوان
(٩) فى ل و د: تموز
(١٠) فى ل و د: ايلول

(١) فى ل و د: لكن
(٢) فى م: واليهود أبدا يكون يرون الشهر السادس وهو أذر الأصل ويعونه من أصل السنة وبعدها نيسن

وسطية ، لكنهم يجعلون كلاً من البسيطة والكبيسة ناقصة ، ومعتدلة ، وكاملة ؛ فالبسيطة الناقصة شنجه يوما ، والمعتدلة شند ، والكاملة شنه ، والكبيسة الناقصة شفح يوما ، والمعتدلة شند ، والكاملة شنه ؛ فأيام كل من تَشْرِى وشَفَط ونَيْسُنْ وسِيُون وأوْب ثلاثون ، وكذا أيام آذَر الكبس ، وأيام كل من طَيْبَتْ وآذَر الأصل ، وأيَرْ وتمَزْ وإيلُدْ تسعة وعشرون ، وأيام مَرْحَشْوَان فى السنة المعتدلة تسعة وعشرون ، وأيام كَسْلَيُو فيها ثلاثون ، وأيامهما فى السنة الزائدة ثلاثون ثلاثون ، وفى السنة الناقصة تسعة وعشرون تسعة وعشرون .

والحاصل أنهم رتبوا الشهور فى السنة البسيطة إلى آخرها ، وفى السنة الكبيسة إلى الشهر الزائد كترتيب الشهور العربية ، أعنى جعل الشهر الأول ثلاثين والثانى تسعة وعشرين ، وعلى هذا إلى آخر السنة البسيطة .

وأما فى الكبيسة فيتغير ترتيب شهرين فقط ، وهما الخامس والسادس المكبوس ، فإن كل واحد منهما ثلاثون يوماً .

وفى السنة الناقصة من البسيطة والكبيسة يكون كل من الشهرين الثانى والثالث تسعة وعشرين يوماً ، وفى الكاملة كل واحد منهما يكون ثلاثين يوماً .

ويشترطون أن يكون أول أيام السنة أحد أيام السبت والاثنين والثلاثاء والخميس لا غير ، وأن يكون الخامس عشر من نَيْسُنْ الذى هو عندهم يوم(1) الأحد أو الثلاثاء أو الخميس أو السبت لا غير ، ويكون حينئذ الشمس فى الحمل ، والقمر فى الميزان ، وهو إما يوم الاستقبال أو اليوم الذى قبله أو بعده ، وقد تزحفان إلى أوائل الثور والعقرب بسبب الكبس وهو نادر ، ويجعلون مبدأ تاريخهم من هبوط آدم عليه السلام ، ويزعمون أن بين هبوطه وزمان موسى عليه السلام [أى زمان خروج بنى إسرائيل من مصر ، وهو زمان غرق فرعون](2) ألفين وأربعمائة وثمان وأربعين سنة ، وبين موسى وإسكندر ألف سنة أخرى .

(ومنها تاريخ الترك) وسنوه أيضاً شمسية حقيقية(3) ، ويقسمون اليوم بليلته اثنى عشر قسماً كل قسم يسمى چاغا ، وكل چاغ يقسم ثمانية أقسام يسمى كل قسم ركها(4) ، وأيضاً يقسمون اليوم بليلته بعشرة آلاف قسم يسمى كل قسم منها فنكا ، والسنة الشمسية بحسب أرصادهم ثلثمائة وخمسة وستون يوماً وألفان وأربعمائة وستة وثلاثون فنكا ، ويقسمون السنة بأربعة وعشرين قسماً متساوية خمسة عشر(5) يوماً وألفان ومائة وأربعة وثمانون فنكا وخمسة أسداس فنك ، ومبدأ السنة يكون عند

---

(١) فى ل و د : هو
(٢) ما بين المعقوفين لم يرد فى م
(٣) فى ل و د : حقيقة
(٤) فى ل: كهنا، وفى د: كهنا أيضا، وبهامشه: وكهاً ولهنا
(٥) فى م: فوق خمسة عشر ، بدل من قوله : بأربعة وعشرين

وصول الشمس إلى الدرجة السادسة عشرة من الدّلو، وكذا مبادىء الفصول الباقية تكون فى أواسط البروج الباقية، وأما شهورهم فتكون قمرية حقيقية[١] ومبدأ كل منها الاجتماع الحقيقى .

وأسماء الشهور هذه : آرام آى ، ايكندى آى ، اوجُونج آى ، دُردُونج آى ، بيشنج آى ، التنج آى، يتّنج آى، سِكْبسنج آى؛ طَوقُسنج[٢] آى،اوترنج[٣] آى ، ان بيرنج آى ، جشاباط آى .

ويقع فى كل شهر من الشهور القمرية قسم زوج من أقسام السنة يكون عدده ضعف عدد ذلك الشهر فإن لم يقع فى شهر قسم زوج ، وهو ممكن لأن مجموع قسمين أعظم من شهر واحد،فذلك الشهر يكون زائداً ويسمى بلغتهم شون آى ، وإنما يزيدون هذا الشهر ليكون مبدأ الشهر الأول أبداً فى حوالى مبدأ السنة، وهذا الشهر هو الكبيسة .

وترتيب سنى الكبائس عندهم كترتيبها عند العرب ، أعنى أنهم يكبسون أحد عشر شهراً فى كل ثلاثين سنة قمرية على ترتيب بهزيجوج ادوط لكنه لا يقع شهر الكبس[٤] فى موضوع معين من السنة، بل يقع فى كل موضع منها .

وعدد أيام الشهر عندهم إما ثلاثون أو تسعة وعشرون ، ولا يقع أكثر من ثلاثة أشهر متوالية تامّا[١] ولا أكثر من شهرين متواليين ، ناقصاً ؛ وإذا أسقط من السنين الناقصة اليزدجردية ستمائة واثنان وثلاثون وطرح من الباق ثلاثون ثلاثون إلى أن يبقى ثلاثون أو أقل منه فإن وافقت إحدى السنين المذكورة للكبيس فكبيسة وإلا فلا ؛ وأما أن هذا الشهر يكون بعد أىّ شهر من شهور السنة فذلك إنما يعرف بالاستقراء وحساب الاجتماعات .

واعلم أن لهم أدواراً .

الأول منها يعرف بالدور العشرى ، مدته عشر سنين ، لكل سنة منها اسم بلغتهم .

والثانى يعرف بالدور الإثنا عشرى ، ومدته اثنتا عشرة سنة ،وكل سنةمنها تنسب إلى حيوان بلغتهم ، وهذا الدور هو المشهور فيا بين الأمم .

والثالث الدور الستينى[٢] ، ومدته ستون سنة ، وهو مركب من الدورين الأولين فإنه ستة أدوار عشرية ، وخمسة أدوار اثنا عشرية ، وأول هذا الدور يكون أول العشرى وأول الإثنا عشرى جميعا[٣] .

وبهذه الأدوار الثلاثة يعدون الأيام أيضا كما يعدون السنين بها ، ولهم دور آخر يسمى بالدور الرابع والدور الاختيارى يعدون به الأيام فقط ، ومدته اثنا عشر يوما ، وهو مثل أيام الأسابيع عندهم ، وكل يوم منه ينسب إلى لون من الألوان ويسمى باسم ذلك اللون بلغتهم .

---

(١) فى ل و د : حقيقة

(٢) فى ل و د : طوفتح آى

(٣) لوترنج آى

(٤) فى ل و د لكن لايقع شهر الكبيس .

(١) فى م : تامة .

(٢) فى ل و د : الستونى .

(٣) فى م : وأول العشرى وأول الاثنا عشرى جميعا

و بعض هذه الأيام عندهم منحوس ، وقريب منه ، و بعضها مسعود ، وقريب منه ، وفى الاختيارات يعتمدون على ذلك ؛ و إذا بلغ هذا الدور إلى أول قسم فردٍ من أقسام السنة يكرر يوم هذا الدور ، أعنى يعد اللازم الأول من هذا القسم واليوم الذى قبله فى هذا الدور واحداً ؛ ولكل قسم من أقسام السنة ، وكذا لكل يوم من أيام الأدوار الأربعة، اسم بلغتهم وتفصيل ذلك يطلب من كتب العمل .

و يجعلون مبدأ تاريخهم ابتداء خلق العالم، وقد انقضى بزعمهم فى سنة ستين وثمانمائة يزدجردية من ابتداء خلق العالم ثمانية آلاف وثمانمائة وثلاثة وستون قرناً وتسعة آلاف وتسعمائة وخمس وستون سنة .

و يزعمون أن مدة بقاء العالم ثلثمائة ألف قرن كل قرن عشرة آلاف سنة ؛ هذا كله خلاصة ما فى شرح « التذكرة » وغيره ، و إن شئت زيادة التوضيح فارجع إلى الزيجات .

* * *

فصل الدال المهملة

(الأبد) بفتح الأول والموحدة ـ دوام الوجود فى فى المستقبل كما أن الأزل دوام الوجود فى الماضى ، على ما فى شرح المطالع[١] فى بيان القضايا الموجّهة ، وهكذا فى بعض كتب اللغة .

وفى الإنسان الكامل[٢] : اعلم أن أبَدَهُ تعالى عين أزله ، وأزله عين أبده ، لأنه عبارة عن انقطاع الطرفين الإضافيين عنه لينفرد بالبقاء لذاته ، فسمى تعقّل الإضافة الأزليه عنه ووجوده قبل تعقّل الأوليه أزلا ، وسمى انقطاع الإضافة الآخرية عنه و بقاؤه بعد تعقّل[١] الآخرية أبداً ، والأزل والأبد لله تعالى صفتان أظهرتهما الإضافة الزمانية لتعقّل وجوب وجوده ، و إلا فلا أزل ولا أبد ، كان الله ولم يكن معه شيء .

وفى تعريفات[٢] السيد الجرجانى : الأبد مدة لايتوهم انتهاؤها بالفكر والتأمل ألبتة .

(التأبيد) [عند البلغاء يتعلق بشيء يتمنّى بقاؤه إلى يوم القيامة][٣] كذا فى جامع الصنائع .

(الأحد) بفتح الأول والحاء المهملة فى اللغة بمعنى [واحد][٤] وهو فى الأصل وحد و يجيء فى فصل الدال من باب الواو مع ذكر الأحدية .

(التأكيد) وكذا التوكيد ، فى اللغة : فى معنى [الشد] كما فى الصراح وغيره .

وفى اصطلاح أهل العربية يطلق على معنيين :

أحدهما التقرير أى جعل الشيء مكرراً ثابتاً فى ذهن المخاطب ، كما فى الأطول ، فى بحث تأكيد المسند إليه .

---

(١) شرح المطالع ١٠٢

(٢) الإنسان الكامل ١ /١٠٣

(١) بعد تعقل سقط من م .

(٢) التعريفات ص٢، ولم يرد فى م قوله : تعريفات إلى آخر عبارة السيد .

(٣) بالفارسية : « نزد بلغا دعائى باشد كه آنرا تعليق كنند بچيزى كه بقاى اوتا قيامت باشد » .

(٤) بالفارسية : « يكى » .

وثانيها : اللفظ الدال على التقرير، أى اللفظ المؤكّد الذى يكرر به، ولذا قال المحقق التفتازانى[1] فى المطوّل فى بحث تقديم المسند إليه المسوّر بلفظ كلّ على المسند المقرون بحرف النفى : إن التأكيد لفظ يفيد تقوية ما يفيده لفظ آخر ، انتهى .

وهو أعم من أن يكون تابعاً أولا .

وأما ما قيل من أن التأكيد الاصطلاحى إنما يكون بألفاظ مخصوصة ، أو بتكرير اللفظ ، فأراد بالتأكيد الذى هو أحد التوابع الخمسة ، كيف وقد قالوا: الوصف قد يكون للتأكيد، وأيضا قالوا: ضَرَبْتُ ضَرْبًا، للتأكيد ، ونحو ذلك ؛ هكذا وقع فى بعض حواشى المطول .

وقد يطلق التأكيد مجازاً على أن يكون لفظٌ لإفادة معنًى كان حاصلا بدونه ، أى لفظ يذكر لإفادة معنًى كان حاصلاً بدون ذكره ، نحو: لم يقم كل إنسان، فإن لفظ «كلّ» تأكيد على رأى، لأنه كما يفيد لم يقم إنسان عموم النفى، كذلك يفيده لم يقم كل إنسان، وليس تأكيدا على الأول لأن الإسناد حينئذ إلى كلّ لا إلى إنسان، وإنما كان هذا المعنى مجازاً لأن إفادة معنى كان حاصلاً بدونه لازمة للتأكيد لا نفس معناه ، إذ التأكيد يقتضى سابقية مطلوب مذكور ، هكذا يُستفاد من جمال حاشية المطول ، فالتأكيد بالمعنى المجازى أعم منه بالمعنى الاصطلاحى [أى لفظ يذكر لإفادة معنًى كان حاصلاً بدون ذكره][2] .

(١) المطول ص ١٠١ ط المعتمد .
(٢) ما بين المعقوفين لم يرد فى ل و د

وضد التأكيد التأسيس ، ثم التأكيد الصناعى أى الاصطلاحى أقسام :

[منها التابع مطلقا] أى سواء كان تابعا للاسم أو تابعاً لغيره ، وهو التأكيد اللفظى ، ويسمى تأكيدا صريحاً أيضاً ، وهو تكرير اللفظ الأول أو اللفظ المكرر ، والتكرير أعم من أن يكون بلفظه حقيقةً نحو (قواريرا ، قواريرَ من فضة[1]) ونحو (فَمَهِّلِ الكافرين أَمْهِلْهُمْ)[2] ونحو (هيهاتَ هيهات لما توعدون[3]) ونحو (ففى الجنة خالدين فيها[4]) ونحو (فإنّ مع العسر يسراً إنّ مع العسر يسراً[5]) ؛ أو حُكْماً نحو: ضربتَ أنتَ ، فإن تكرير الضمير لا يجوز متصلا ؛ أو يكون بمرادفه نحو (ضيقاً حَرِجاً)[6] بكسر الراء المهملة ، هكذا يُستفاد من الإتقان[7] .

وقال الرضى[8] : اللفظى ضربان : أحدهما أن يعيد الأول نحو: جاءنى زيدٌ زيدٌ .

والثانى : أن يقويه بموازنة مع اتفاقهما فى الحرف الأخير ويسمى إتباعا ؛ وهو على ثلاثة أضرب : لأنه إما يكون للثانى معنًى ظاهر نحو : هنيئاً مَرِيئاً ،

(١) ١٥ الإنسان ٧٦ .
(٢) ١٧ الطارق ٨٦ .
(٣) ٣٦ المؤمنون ٢٣ .
(٤) ١٠٨ هود ١١ .
(٥) ٥ – ٦ الشرح ٩٤ .
(٦) ١٢٥ الأنعام ٦
(٧) الإتقان ٢ / ٦٦ .
(٨) شرح الرضى على الكافية ٣٠٦ ، ٣٠٨

أولا يكون له معنى أصلاً بل ضُم إلى الأول لتزيين الـكلام لفظا وتقويته معنى ، و إن لم يكن له فى حال الإفراد معنًى كقولك: حسَن بسَن وشيطان لَيْطان ، أو يكون له معنى متكلَّف غير ظاهر نحو : خبيثٌ نبيثٌ ، من نبث الشرَّ أى استخرجه ، انتهى . فعلى هذا يكون الإتباع داخلاً فى اللفظى الحـكمى كما لا يخفى .

فائدة : المؤكد إما مستقل يجوز الابتداء به والوقف عليه ، أو غير مستقل ؛ وغير المستقل إن كان على حرف واحد وكان مما يجب اتصاله بأول نوع من الـكلم ، أو بآخر نوع منها يكرّر بتكرار عماده فى السعة نحو: بك بك، وضربت ضربت ، و إن لم يكن على حرف واحد ولا واجب الاتصال ، جاز تـكريره وحده نحو إنَّ إنَّ زيداً قائم .

ومنها : أحد التوابع الخمسة للاسم ، وهو تابع يقرر أمر المتبوع فى النسبة أو الشمول أى : يقرّرُ حاله وشأنَه عند السامع ، يعنى يجعل حاله ثابتاً متقرّراً عنده فى النسبة، أى فى كونه منسوباً أو منسوباً إليه ، نحو: زيد قتيلٌ قتيلٌ ، وضرب زيدٌ زيدٌ ، فيثبت عنده أن المنسوب أو المنسوب إليه فى هذه النسبة هو المتبوع لا غير ، أو يقرر شمول المتبوع أفراده نحو: جاءنى القوم كلهم ، وهذا التقرير هو الغرض من جميع ألفاظ التأكيد .

فبقولنا : يقرر أمر المتبوع ، خرج البدل وعطف النسق وهذا ظاهر ؛ وكذلك الصفة لأن وضعها للدلالة على معنى فى متبوعها و إفادتُها توضيحَ متبوعها فى بعض المواضع كما فى قولنا نفخة واحـــدة ليست بالوضع .

و بقولنا : فى النسبة أو الشمول ، خرج عطف البيان فإنه و إن كان يوضح ويقرر متبوعه، لـكن لا يوضح فى النسبة أو الشمول .

فإن قيل قد ذكر صاحب المفصّل : أن « زيد » فى نحو « يا زيد زيد » من البدل ويصدق عليه هذا الحد .

قيل : إن ذُكر زيدٌ بهذه الحيثية فلا شك أنه تأكيد ، و إن ذكر زيد أولا بحيث يكون توطئة لذكر غيره ثم بدا له أن يقصدَه دون غيره فذكره ثانيا بهذا الطريق يكون بدلاً لـكونه مقصوداً دون الأول ، ولا ضير فى كون الشيء الواحد مقصوداً وغير مقصود لاختلاف الزمان .

ثم إن هذا التأكيد قسمان : لفظى ويسمى صريحا، وقد سبق ، ومعنوى ويسمى غير صريح ، وهو بخلافه ؛ سمى به لحصوله من ملاحظة المعنى كما سمى باللفظى لحصوله من تـكرير اللفظ .

والتأكيد الغير الصريح مختص بألفاظ محصورة ، وهى نفسه ، وعينه ، وكلاهما ، وكله ، وأجمع ، وأكتع وأبصع : وأبتع .

ومنها : ما هو غير تابع للاسم ولا لغيره ، ومنه تأكيد الفعل بمصدره وهو عوض من تـكرير الفعل مرتين نحو (سلّموا تسليما) [1] ويجيء ذكره

---

(١) ٥٦ الأحزاب ٣٣ .

مع ذكر التأكيد لنفسه المسمى أيضا بالتأكيد الخاص ، والتأكيد لغيره المسمى أيضاً بالتأكيد العام ، فى لفظ المفعول المطلق فى فصل اللام من باب الفاء .

ومنه الحال المؤكدة، نحو: (ويوم يُبعثُ حيًّا)[1] ويذكر فى لفظ الحال .

ومنه الوصف المؤكد نحو: أمس الدابر، هذا كله خلاصة ما فى « الإتقان » و« العباب » وشروح الكافية[2] .

(تأكيد المدح بما يشبه الذم) عند أهل البديع من المحسنات المعنوية ، وهو ضربان :

أفضلهما أن تستثنى من صفة ذم منفية عن الشىء صفةُ مدح لذلك ، بتقدير دخولها فيها أى بتقدير دخول صفة المدح فى صفة الذم ، كقول النابغة الذبيانى :

ولا عيبَ فيهم غيرَ أنّ سيوفَهم
بهنّ فُلُولٌ من قِراع الكتائب

أى من مضاربة الجيوش ، وفلول : أى كسور فى حدتها ، فالعيب صفة ذم منفية ، قد استثنى منها صفة مدح وهو أن سيوفهم ذات فلول ، أى لا عيب فيهم إلا هذا الفلول ، إن كان عيبا، وكونه عيبا محال ، فإثبات الشىء من العيب فى المعنى تعليق بالمحال كما يقال: (حتى يلجَ الجملُ فى سَمّ الخياط) فتأكيد المدح ونفى صفة الذم فى هذا الضرب من جهة أنه كدعوى الشىء ببينة لأن المعلّق بالمحال محال ضرورةً ؛ ومن جهة أن الأصل فى الاستثناء الاتصال ، فذكر أداته قبل ذكر المستثنى يوهم إخراج الشىء الذى هو من أفراد المستثنى منه ؛ فإذا وليتْها صفة مدح جاء التأكيد لما فيه من المدح على المدح ، والإشعار بأنه لم توجد فيه صفة ذم أصلا حتى يثبتها .

والضرب الثانى : أن تثبت لشىء صفة مدح وتعقب بأداة الاستثناء تليها صفة مدح أخرى له ، أى لذلك الشىء نحو: أنا أفصحُ العرب ، بَيْدَ أنىّ من قريش، وأصل الاستثناء فى هذا الضرب الانقطاع أيضا كما فى الأول ، لكن الاستثناء المنقطع فى هذا الضرب لم يقدّر متصلا كما فى الأول لأنه ليس فيه صفة ذم منفية عامة يمكن تقدير دخول صفة المدح فيها ، فلا يفيد التأكيد إلا من الوجه الثانى ، لأنه مبنى على التعليق بالمحال المبنى على تقدير الاستثناء متصلا، ولهذا كان الضرب الأول أفضل ؛ وأما قوله تعالى (لا يسمعُون فيها لَغْواً إلا سَلاماً)[3] فيحتمل أن يكون من الأول بأن يقدر السلام داخلا فى اللغو ، أو أن يكون من الثانى بأن لا يقدر متصلا ؛ فالفرق بين الضربين إنما هو باعتبار تقدير الدخول فى الأول وعدمه فى الثانى .

قال السيد السند: الظاهر أن الآية من الضرب الأول، فإن قدّر دخول السلام فى اللغو فقد اعتبر جهتا تأكيده ؛ وإلا فلم تعتبر إلا جهة واحدة، وذلك جار

(١) ١٥ مريم ١٩ .
(٢) الإتقان ١ / ١٨٨ ، شرح الرضى على الكافية ١ / ٣٠٣ - ٣٠٧ .
(٣) ٦٢ مريم ١٩ .

فى جميع أفراد الضرب الأول : ولا يصير بذلك من الضرب الثانى الذى لا يمكن فيه إلا اعتبار جهة واحدة للتأكيد ، وإن كان مثله فى ملاحظة جهة واحدة للتأكيد انتهى .

فالفرق على هذا أن فى الأول لا بد من إمكان اعتبار الجهتين ، وفى الثانى من إمكان اعتبار الجهة الواحدة فقط .

ومنه ضرب آخر : وهو أن يؤتى بالاستثناء مفرغا ويكون العامل مما فيه معنى الذم والمستثنى مما فيه معنى المدح نحو : (وما تَنْقِمُ منا إلا أن آمنا بآيات ربنا[1]) أى ما تعيب شيئا منا إلا أصل المفاخر والمناقب كلّها، وهو الإيمان بآيات الله ؛ وعليه قوله تعالى : (وما نقمُوا منهم إلاّ أن يُؤْمِنُوا بالله العزيزِ الحميدِ[2]) الآية، وقوله تعالى (قل يأهل الكتاب هل تَنْقِمون منا إلاّ أن آمنا بالله[3]) الآية، فإن الاستفهام فيه للإنكار، فيكون بمعنى النفى وهو كالضرب الأول فى إفادة التأكيد من وجهين ، والاستدراك فى هذا الباب كالاستثناء ؛ قال ابن أبى الأصبع : هو غاية العزة فى القرآن[4] .

(تأكيد الذم بما يشبه المدح) عند أهل البديع من المحسنات المعنوية ، وهو ضربان :

أحدهما: أن يستثنى من صفة مدح منفية عن الشىء صفة ذم له بتقدير دخولها فيه، أى دخول صفة الذّم فى صفة المدح كقولك : « فلان لا خير فيه إلا أنه يسىء إلى من أحسن إليه » .

والثانى : أن تثبت للشىء صفة ذم ، وتعقب بأداة استثناء تليها صفة أخرى له كقولك : « فلان فاسق إلا أنه جاهل » .

فالضرب الأول يفيد التأكيد من وجهين، والثانى من وجه واحد على قياس ما عرفت فى تأكيد المدح بما يشبه الذم .

ومنه ضرب آخر ، أعنى الاستثناء المفرغ نحو : لا نستحسن منه إلا جهله ، والاستدراك فيه بمنزلة الاستثناء نحو: جاهل لكنه فاسق ؛ هكذا فى المطول وحواشيه ، والإتقان[1] .

* * *

فصل الذال المعجمة

(الأخذ) بفتح الأول وسكون الخاء المعجمة هو السرقة كما يجىء فى فصل القاف من باب السين المهملة .

(الآخذة) بالهمزة الممدودة والخاء والذال المعجمتين والهاء هى الجمود ، كذا فى حدود الأمراض ويجىء فى فصل الدال المهملة من باب الجيم .

* * *

---

(١) ١٢٦ الأعراف ٧ .
(٢) ٨ البروج ٨٥ .
(٣) ٥٩ المائدة ٥
(٤) الإتقان ٢ / ٨٩ .

(١) الإتقان ٢ / ٨٩ ؛ المطول ٣٤٢ ـ ٣٤٤ .

فصل الراء المهملة

(الأثر) بفتح الألف والثاء المثلثة فى اللغة [ما بقى من رسم الشيء ، وسنن النبي صلى الله عليه وسلم][1] كذا فى الصراح .

وفى مجمع السلوك: الرواية تطلق على فعل النبي وقوله صلى الله عليه وسلم ؛ والخبر على قول النبي لا على فعله، والآثار على أفعال الصحابة رضى الله تعالى عنهم .

وفى مقدمة ترجمة شرح المشكاة : الأثر عند المحدّثين يطلق على الحديث الموقوف والمقطوع، كما يقولون: جاء فى الآثار كذا ؛ والبعض يُطلقه على الحديث المرفوع أيضا ، كما يقال: جاء فى الأدعية المأثورة كذا .

وفى خلاصة الخلاصة: و يسمِّى الفقهاء الموقوف أثراً، والمرفوع خبراً ، وأطلق المحدثون الأثر عليهما .

وفى الجواهر: وأما الأثر فمن اصطلاح الفقهاء فإنهم يستعملونه فى كلام السلف ، ويجيء فى لفظ الحديث فى فصل الثاء المثلثة من باب الحاء المهملة .

وفى تعريفات[2] السيد الجرجانى : الأثر له أربعة معان :

الأول: بمعنى النتيجة وهو الحاصل من الشيء .

والثانى: بمعنى العلامة . والثالث : بمعنى الخبر .

والرابع: ما يترتب على الشيء، وهو المسمى بالحكم عند الفقهاء .

(١) بالفارسية « نشان ونشان زخم وسنت رسول عليه الصلاة والسلام » .

(٢) الذى فى التعريفات : الأثر له ثلاثة معان النتيجة والعلامة والخبر . وانظر التعريفات ص ٣ والنقول عن التعريفات لم ترد فى م .

(تأثير الوصف) أى العلة فى اصطلاح الأصوليين من الحنفية ، وهو أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار نوع ذلك الوصف أو جنسه فى نوع الحكم أو جنسه ، والمراد بالوصف : الوصفُ الذى يُجعل علة لا مطلق الوصف ، وبالحكم : الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم ، لأن جميع الأوصاف والأحكام حتى أجناسها أنواعٌ لمطلق الوصف والحكم ، فإضافة النوع إلى الوصف والحكم بيانية ، أى النوع الذى هو الوصف أو الحكم المطلوب ، فهو نوع لمطلق الوصف والحكم .

وقد تبين بالإضافة إلى الوصف المخصوص والحكم المطلوب الاحتراز عن الأنواع العالية أو المتوسطة التى وقع التعبير عنها بلفظ الجنس .

وأما إضافة الجنس إلى الوصف والحكم فبمعنى اللام على أن المراد بهما الوصف المعروف [للحكم أى الوصف الذى جعل علة][1] كما فى حال إضافة النوع .

والمراد بالجنس هو الجنس القريب، مثلاً عجز الإنسان عن الإتيان بما يحتاج إليه وصف ، وهو علة لحكم فيه تخفيف ، للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر ؛ فعجز الصبي الغير العاقل نوع، وعجز المجنون نوع آخر، جنسهما العجز بسبب عدم العقل ، وفوقه الجنس الذى هو العجز بسبب ضعف القوى الظاهرة والباطنة على ما يشتمل المريض ، وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشيء من الفاعل بدون اختياره على ما يشتمل المحبوس،

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ل و د

وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشىء من الفاعل على ما يشتمل المسافر أيضا ، وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج ، وهكذا فى جانب الحكم فإنه يقابل كلاً مما ذكر فى جانب الوصف حكم فى مرتبته عموماً وخصوصاً ، فليعتبر مثل ذلك فى جميع الأوصاف والأحكام وإلا فتحقيق الأنواع والأجناس وأقسامها مما يتعسر فى الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات .

فالحاصل: أن الوصف المؤثر هو الذى يثبت بنص أو إجماع عِلِّية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم ، كالعجز بسبب عدم العقل مؤثر فى سقوط ما يحتاج إلى النية[1] ، أو عِلِّية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم، كما فى سقوط مايحتاج إلى النية [عن الصبى فإن العجز بسبب عدم العقل وهو جنس للعجز بسبب الصبا مؤثر فى سقوطه][2]، أو عِلِّية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما فى سقوط الزكاة عمن لا عقل له ، فإن العجز بواسطة عدم العقل مؤثر فى سقوط ما يحتاج إلى النية وهو جنس لسقوط الزكاة ، أو عِلِّية جنس الوصف الحكم كما فى سقوط الزكاة عن الصبى لتأثير العجز بسبب عدم العقل فى سقوط ما يحتاج إلى النية .

وعند أصحاب الشافعى [رحمه الله تعالى][3] أخصُّ من ذلك ،وهو أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار عين الوصف فى عين ذلك الحكم ، أى نوع الوصف فى نوع الحكم ؛ ولذا قال الغزالى : المؤثر مقبول باتفاق القائسين .

واعلم أن المراد من اعتبار نوع الوصف فى نوع الحكم اعتبار الوصف المذكور فى الحكم المذكور ، هكذا يستفاد من التلويح[1] والجلبى .

وذكر فخر الإسلام فى بعض مصنفاته : عدالة الوصف تثبت بالتأثير ، وهو أن يكون لجنس ذلك الوصف تأثير فى جنس ذلك الحكم ، فى موضع آخر نصًّا أو إجماعاً ، كذا فى بعض شروح الحسامى ؛ فإن ظهر أثر جنس الوصف فى عين الحكم أو ظهر أثر عين الوصف فى جنس الحكم أو عينه كان معدوداً فى التأثير أيضاً بالطريق الأولى كما أشار إليه صاحب نور الأنوار ، فراجع ما ذكره فخر الإسلام إلى الأول .

وبعضهم قال : تأثير جنس الوصف فى جنس الحكم هو الملاءمة ، وتأثير عينه فى عين الحكم أو جنسه فى عين الحكم هو التأثير ، ويجىء أيضاً ما يوضح هذا المقام فى لفظ المناسبة فى فصل الباء الموحدة من باب النون .

(عدم التأثير) ـ وهو من أنواع الاعتراضات عند الأصوليين وأهل النظر ـ هو إبداء وصف لا أثر له فى إثبات الحكم .

وقسموه إلى أربعة أقسام : فأعلاها ما يظهر عدم

---

(١) فى م كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج إلى النية ، أو علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شىء فى الجوف لعدم فساد الصوم .

(٢) ما بين المعقوفين لم يرد فى م

(٣) ما بين المعقوفين لم يرد فى م

(١) التلويح والتوضيح ٢/ ٧٢ - ٧٣ .

تأثيره مطلقاً ، ثم أن يظهر عدم تأثيره فى ذلك الأصل ، ثم أن يظهر عدم تأثير قيد منه ، ثم أن يظهر شىء من ذلك لكن لا يطّرد فى محل النزاع فيعلم منه عدم تأثيره بناء على أن التأثير مستلزم للاطّراد ؛ فكل قسم أخص ممّا بعده فلذا كان الأول أعلى وأقوى فى إبطال العلية .

وخصوا لكل قسم اسماً ؛ فالأول : وهو ما كان الوصف فيه غير مؤثر يسمى عدم التأثير فى الوصف ، ومرجعه إلى المطالبة بكون العلّة علّة .

والثانى: وهو أن يكون الوصف غير مؤثّر فى ذلك الأصل للاستغناء عنه بوصف آخر يسمى عدم التأثير فى الأصل ، مثاله أن يقول فى بيع الغائب مبيع غير مرئى، فلا يصح بيعه كبيع الطير فى الهواء، فيعترض بأن كونه غير مرئى وإن ناسب نفى الصحة ، فلا تأثير له فى مسألة الطير لأن العجز عن التسليم كافٍ فى منع الصحة ضرورةَ استواء المرئى ، وغير المرئى ؛ ومرجعه إلى المعارضة فى العلم بإبداء علة أخرى وهو العجز عن التسليم .

والثالث: وهو أن يذكر المعترض للوصف المعلل به وصفاً لا تأثير له فى الحكم المعلل يسمى عدم التأثير فى الحكم ، مثاله : أن يقول الحنفى فى مسألة المرتدين : إذا أتلفوا أموالنا أو أتلفوا مالاً فى دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المسلمين ، فيقول المعترض : دار الحرب لا تأثير له عندكم ضرورة استواء الإتلاف فى دار الحرب ودار الإسلام فى إيجاب الضمان عندهم ، ومرجعه إلى مطالبة تأثير كونه فى الحرب ، فهو كالأول .

والرابع : وهو أن يكون الوصف المذكور لا يطّرد فى جميع صور النزاع وإن كان مناسباً، يسمى عدم التأثير فى الفرع ، كما يقال فى تزويج المرأة نفسها : زوّجت نفسها بغير إذن الولىّ فلا يصح ، كما زوجت من غير كفء ، فيقول المعترض : كونه من غير كفء لا أثر له ؛ ومرجعه إلى المعارضة بوصف آخر وهو مجرد تزويج المرأة نفسها من غير اعتبار الكفاءة وعدمها ، كذا فى العضدى[1] فى مبحث القياس فى بيان الاعتراضات .

(الإجارة) بحركة الهمزة وبالجيم كما فى القاموس وهى بيع المنافع ، كما فى الهداية ، فإنها وإن كانت فى الأصل مصدر أجر زيد يأجُر بالضم ، أى صار أجيراً ، إلاّ أنها فى الأغلب تستعمل بمعنى الإيجار ، إذ المصادر قد يقام بعضها مقام بعض ، فيقال آجرت الدار إجارة ، أى أكريتها ؛ ولم يجىء من فَاعَلَ هذا المعنى على ما هو الحق كما فى الرضى ، لكن فى القاموس وغيره[2] أنها اسم الأجرة يقال أجره المملوك أجراً كآجره إيجارا ، أى أكراه أى أعطاه ذلك بأجرة ، وهى كالأجر أى ما يعود إليه من الثواب .

وشرعا : بيع نفع معلوم ، بعوض معلوم ، دين أو عين ؛ والنفع المنفعة وهى اللذة والراحة من دفع الحر والبرد وغيرهما ، والمراد بالدين المثلى كالنقود

---

(١) شرح العضدى ٢ / ٢٦٦ .

(٢) فى الأصول وغيرها .

والمكيل والموزون والممدود والمتقارب ؛ وبالعين القيمى ، وهو ما سوى المثلى ؛ والعوض أعم من المال والنفع ؛ وخرج به العارية والوصية بالنفع ؛ والأصل أن كل ما يصلح ثمناً فى البيع يصلح أجرة فى الإجارة وما لا فلا إلا المنفعة ، فإنها تصلح أجرة إذ اختلف الجنس ولا تصلح ثمناً .

وقولنا : معلوم أى جنساً وقدراً .

وقيد لا على التأبيد مراد ههنا ، كما أن قيد التأبيد مراد فى البيع ، لخرج بيع حق المرور .

(الأجير) فعيل بمعنى الفاعل ، أى آخذ الأجرة ويسمى المستأجر أيضا بفتح الجيم .

وهو فى الشرع نوعان : أجير المشترك بالإضافة[1] على أن المشترك مصدر ميمى ، ويقال الأجير المشترك على التوصيف أيضا وهو الذى ورد العقد على عمل مخصوص منه يُعلم ببيان محله ؛ فالمعقود عليه هو العمل ، فهو يستحق الأجْرة بالعمل ، وله أن يعمل للعامة أيضا ، ولذا سمى مشتركا ، كالقصّار ونحوه ؛ والأجير الخاص وهو الذى ورد العقد على منافعه مطلقا ، وهو يستحق الأجر بتسليم نفسه مدة عقد الإجارة وإن لم يعمل ، ويسمى أجير وحَد أيضاً ، بسكون الحاء بمعنى الوحدة أو بفتحها بمعنى الواحد ، أى أجير المستأجر الواحد ، فالتركيب على الوجهين

(١) الإضافة حينئذ لأدنى الملابسة ويجوز أن يكون اسم مفعول فالإضافة حينئذ بيانية .

إضافى ، هذا كله خلاصة ما فى جامع الرموز[1] وغيره من شروح مختصر الوقاية .

(الآخر) بالمد وفتح الخاء المعجمة اسم خاص للمغاير بالشخص ، وبعبارة أخرى اسم للمغاير بالعدد ؛ وقد يطلق على المغاير فى الماهية أيضا ، كذا فى شرح « حكمة العين » وحواشيه ، فى بحث الوحدة والكثرة .

(الآخرة) بالمد وكسر الخاء ، عبارة عن أحوال النفس الناطقة فى السعادة والشقاوة ، ويسمى بالمعاد الروحانى أيضا ، كذا فى بعض حواشى شرح هداية الحكمة .

والظاهر أن هذا اصطلاح الحكماء النافين للمعاد الجسمانى ، وإلاّ فالمتعارف فى كتب الشرع واللغة إطلاقها على المعاد مطلقاً أى جسمانيا أو روحانيا كما يدل عليه ما يجىء فى لفظ البرزخ .

(التأخر) ضد التقدم ، والمتأخر ضد المتقدم ، كما يجىء فى لفظ المتقدم ، فى فصل الميم من باب القاف .

(الأُدْرة) بضم الألف وسكون الدال المهملة ، نفخة فى الخصية ، ويقول لها الناس القيل[2] ، فارسيها (دبه) ، وأدرة الماء وتسمى بأدرة الدوالى ، هى انصباب رطوبات متوفرة إلى عروق الخصيتين ، كذا فى بحر

(١) جامع الرموز ٣ / ١٤١ وما يليها .
(٢) فى ل و د القبل .

الجواهر . وقد يفرق بين الأدرة والقيلة ، ويجىء فى فصل اللام من باب القاف .

(الأمر) بفتح الألف وسكون الميم فى لغة العرب عبارة عن استعمال صيغ الأمر كنَزال وانزل ولينزل وصه على سبيل الاستعلاء ، كذا ذكر السيد[1] السند فى حاشية المطول ناقلا عن المفتاح .

وعند المتصوفة يطلق على عالم وجد بلا مُدّة ومادّة كما فى كشف اللغات حيث قال أمر بالفتح [للطلب ، وفى اصطلاح المتصوفة العالم الذى يوجد بلا مادّة ولا مدة مثل العقول والنفوس ويسمى هذا العالم عالم الملكوت وعالم الغيب انتهى][2] .

وقيل : عالم الأمر مالا يدخل تحت المساحة والمقدار ، ويجىء فى لفظ العالم فى فصل الميم من باب العين المهملة .

وأما عند أهل العربية فالنحاة منهم على أنه ما يطلب به الفعل من الفاعل المخاطب بحذف حرف المضارعة ، سواء طلب على وجه الاستعلاء أولا على ما قال الرضى[3] .

والصرفيون منهم على أنه يشتمل الأمر بغير اللام وباللام ؛ صرح بذلك فى ، الأطول ويؤيده ما قال المولوى[1] عصام الدين فى حاشية الفوائد الضيائية : الأمر فى ألسنة الصرفيين يشتمل الأمر باللام ، وهو الاصطلاح المشتهر بين المحصلين .

وقال فى تعريف المعرب : النحوى لا يسمى ما هو باللام أمراً بل مضارعاً مجزوماً ، والأمر باصطلاحه ما هو بغير اللام . لكن فى المطول[2] ما يخالفه حيث قال : والقسمان الأولان ــ أى الصيغة المقترنة باللام وغير المقترنة بها ــ سمّاهما النحويون [قال فى الأطول الصواب وسماها الصرفيون][3] أمراً سواء استُعملا فى حقيقة الأمر أو فى غيرها حتى إن لفظ اغفر فى « اللّهم اغفرلى » أمر عندهم ، ووجه التسمية غلبة استعمالها فى حقيقة الأمر ، أعنى طلب الفعل على سبيل الاستعلاء ، انتهى .

وأما أسماء الأفعال التى هى بمعنى الأمر فليست بأمر عند الفريقين ، لأن الأول عندهم من أقسام الفعل .

وأهل المعانى على أن صيغ الأمر ثلاثة أقسام : المقترنة باللاّم الجازمة ، وغير المقترنة بها ؛ والاسم الدال على طلب الفعل من أسماء الأفعال ، وعرّفوه بأنه كلام تام دال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء وضعاً ، على ما فى الأطول[4] .

---

(١) حاشية السيد على المطول ص ٢٣٩ ط استنبول .

(٢) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« كاروفرمان ودر اصطلاح متصوفه امر بالفتح عالمى است كه موجود بماوه ومدت كشته باشد مثل عقول ونفوس واين را عالم أمر وعالم ملكوت وعالم غيب مخيوانند » .

(٣) الرضى على الكافية ١ / ٢٤٩ .

(١) حاشية الفوائد الضيائية ٢٩ .

(٢) المطول ١٨٤ .

(٣) مابين قوسين ساقط من ل و د .

(٤) الأطول ١ / ٢٤٦ .

وهكذا عند الأصوليين ، والمتكلمين ، والمنطقيين ، إلا أنه قد يطلق الأمر عند جمهور الأصوليين على الفعل أيضاً مجازاً كما ستعرف.

فالكلام جنس ، والتام صفة كاشفة ؛ وقوله : دال على الطلب، احتراز عما لا يدل على الطلب أصلا، أو عما يدل عليه لكن لا يدل على طلب الفعل ، بل على طلب الكف كالنهى .

وقوله : على سبيل الاستعلاء ، احتراز عن الدعاء والالتماس .

وقوله: وضعاً ،احتراز عن نحو أطلبُ منك الفعل، فإنه ليس بأمر إذ لم توضع صيغة أطلب أى صيغة المضارع المتكلم للطلب ؛ فإن المراد بالوضع الوضع النوعى لا الشخصى .

قيل : يخرج عن الحد كفّ نفسك عن كذا .

وأجيب : بأن الحيثية معتبرة ، فإن الحيثية كثيراً ما تحذف سيما فى التعريفات للشهرة ، على ما ستعرف فى لفظ الأصل فى فصل اللام من باب الألف ، فإن الكف له اعتباران :

أحدهما: من حيث ذاته وأنه فعل فى نفسه، و بهذا الاعتبار هو مطلوب قولك : كف عن الزنا ، مثلا.

والثانى : من حيث إنه كف عن فعل وحال من أحواله وآلة لملاحظته ، و بهذا الاعتبار هو مطلوب : لا تزن مثلا ، فإذا قيل:طلب فعل من حيث إنه فعل دخل فيه : كف عن الزنا ،وخرج : لا تزن .

ثم اعلم: أن اشتراط الاستعلاء هو مذهب البعض كأبى الحسين[1] ومن تبعه، والمراد بالاستعلاء طلب العلوّ وعدّ الطالب نفسه عالياً ، سواء كان فى نفسه عالياً أو لا ، ورأى الاشعرى إهمال هذا الشرط ، والمعتزلة يشترطون العلوّ،و إنما قلنا: والمراد بالاستعلاء كذا ، لأن لفظ الاستعلاء بهذا المعنى من مصنوعات المصنفين ، و إلا ففى الصحاح: استعلى الرجل أى علا واستعلاه أى علاه ، فظاهر التعريف يوافق مذهب المعتزلة ، هكذا ذكر صاحب الأطول .

و إنما اشترط الاستعلاء لأن من هو أعلى رتبةً من الغير لو قال له على سبيل التضرع: إفعلْ ،لا يقال إنه أمره ، ولو قال من هو أدنى رتبةً لمن هو أعلى منه : افعل ، على سبيل الأمر ، يقال إنه أمره،ولهذا يصفونه بالجهل والحمق ، فعلم أن ملاك الأمر هو الاستعلاء ، وقوله تعالى حكاية عن فرعون (ماذا تأمرون[2]) مجاز عن تشيرون ، للقطع بأن الطلب على سبيل التضرع أو التساوى لا يسمى أمراً لا لغةً ولا اصطلاحا .

واعلم أنه لا نزاع فى أن الأمر كما يطلق على نفس الصيغة كذلك يطلق على التكلم بالصيغة ، وطلب الفعل على سبيل الاستعلاء ، و بالاعتبار الثانى وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل

(١) فى ل و د : أبى الحسن ، والمقصود أبو الحسين البصرى من شيوخ المعتزلة وقد ذهب إلى أن لفظ الأمر مشترك بين القول المخصوص والشىء والفعل والصفة والشأن لتبادر الذهن عند إطلاقه إلى هذه الأمور . انظر التلويح ١ / ١٥٠ .

(٢) ٣٥ الشعراء ٢٦ .

أمر يأمر والآمر والمأمور وغير ذلك ، كذا في التلويح[1] ، فهذا التعريف باعتبار الإطلاق الأول ، وأما ما قيل[2] من أن الامر هو قول القائل استعلاء أفعل ، فيمكن تطبيقه على كلا الاعتبارين ، فإن القول يطلق بمعنى المقول و بمعنى المصدر .

قيل[3] : والمراد بقوله افعل، ما اشتق من مصدره اشتقاق أفعل من الفعل .

وفيه أنه يخرج من التعريف حينئذ نحو : ليفعل ونزال .

وقيل[4] : المراد من افعل كل ما يدل على طلب الفعل من لغة العرب ، ولا فساد في اختصاص التعريف بلغة العرب ، لأن مقصود الأصوليين مراد الألفاظ العربية لمعرفة أحكام الشرع المستفادة من الكتاب والسنّة لا غيرها ، فدخل في الحد نحو : ليفعل ونزال .

وقيل[5] : افعل كناية عن كل ما يدل على طلب الفعل من صيغ الأمر ، على أيّ لغة تكون ، وعلى أي وزن يكون .

ويرد على طرد هذا التعريف أن صيغة افعل على سبيل الاستعلاء ، قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك ، فإنها ترد لخمسة عشر معنى وليست بأمر .

ويقول العبد الضعيف في جوابه : إن هذا إنما يرد لو فسر افعل بما اشتق من مصدره اشتقاق افعل من الفعل ، وأما على التفسيرين الآخرين ، فلا يرد شيء .

ويرد على عكس هذا التعريف قول الأدنى للأعلى: افعل تبليغا ، أو حكايةً عن الآمر المستعلي ، فإنه أمر وليس على طريق الاستعلاء من القائل .

قيل : مثله لا يعدّ في العرف مقول هذا القائل الأدنى بل مقول المبلّغ عنه، وفيه استعلاء من جهته .

أو قيل : الأمر اقتضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء ، سواء كان في صيغة سمّاها أهل العربية أمراً أو نهيا أو لا ، إذ الاعتبار للمعنى دون الصيغة ، فاترك وكف ونحوهما ، نهي نظراً إلى المعنى وإن كان أمراً صيغةً ، ولا تكف ولا تترك ونحوهما ، أمر لا نهي انتهى . ولا يخفى أنه اصطلاح ولا مشاحة فيه .

اعلم أن من أثبت الكلام النفسي عرّف الأمر على ما هو النفسي من الطلب والاقتضاء ، وما يجري مجراهما ، والنفسي هو الذي لا يختلف بالأوضاع واللغات ، وإنما عرف به ليعلم أن اللفظي هو ما يدل عليه من أيّ لغة كانت ، ولذا قيل : إن الأمر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء ؛ والصيغة سميت به مجازاً لدلالتها عليه كذا قيل ، فالتعريفان الأولان يحتملان الأمر اللفظي والنفسي ؛ وكذا ما قيل إنه طلب فعل غير كف على جهة الاستعلاء ، فإن الطلب كما يطلق على المعنى المصدري ، كذلك يطلق على الكلام

---

(١) التلويح ١ / ١٤٩ .

(٢) ورد في م فوق قيل : قاله صدر الشريعة في التوضيح .

(٣) في م فوق قيل : قاله المحقق التفتازاني في التلويح

(٤) في م تحت قيل : قاله صاحب إيضاح المفصل .

(٥) في م فوق قيل : قاله المحقق التفتازاني في حاشية العضدي .

الدال على الطلب كما يجىء ، وما قيل إنه اقتضاء فعل الخ ، تعريف للأمر النفسى .

اعلم أنه قد ذكر أصحابنا فى الأمر وجوها مزيفة وكذا المعتزلة ؛ أما أصحابنا ، فقال القاضى : الأمر هو القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به . وارتضاه الجمهور .

واعترض عليه بأنه مشتمل على الدور ، فإن المأمور الواقع فى الحد مرتين مشتق من الأمر ، فيتوقف معرفته على معرفة الأمر وأيضا الطاعة موافقة للأمر .

وأجيب : بأنا إذا عرفنا الأمر بوجه مّا ككونه كلاماً ، كفانا ذلك فى أن يعلم المخاطب به وهو المأمور وما يتضمنه ، وهو المأمور وفعل مضمونه وهو طاعة .

والحاصل: أن المأمور والمأمور به والطاعة لا تتوقف معرفتها على معرفة الأمر بحقيقته ، بل على معرفته بوجه مّا ، فلا دور .

وقيل: هو الخبر بالثواب عن الفعل تارة ، والعقاب على الترك تارة .

ويرد عليه: أنه يستلزم الثواب والعقاب حذراً عن الخلف فى خبر الصادق وليس كذلك ، أما الثواب فلجواز إحباط العمل بالردّة ، وأما العقاب فلجواز العفو والشفاعة ، فالأولى أن يقال : إنه الخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك .

ويرد عليهما : أن الخبر يستلزم إما الصدق أو الكذب ، والأمر من قبيل الإنشاء المباين للخبر ، فكيف يحمل أحد المتباينين جنساً للآخر ؟

أما المعتزلة ، فلما أنكروا الكلام النفسى ، وكان الطلب نوعاً منه لم يمكنهم تحديده به ، فتارة حدّدوه باعتبار اللفظ ، فقالوا : هو قول القائل لمن دونه : افعل .

ويرد عليه الإيرادان السابقان المذكوران فى التعريف الثانى مع إيراد آخر وهو : أن افعل إذا صدر عن الأدنى على سبيل الاستعلاء لا يكون أمراً .

وأجيب بمنع كونه أمراً عندهم لغة ، وإن سمّى به عرفا ، والمراد بالقول هو اللفظ لأنهم لم يقولوا بالكلام النفسى .

وقال قوم : هو صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الأمر ، وفيه أنه تعريف للأمر بالأمر ، فيشتمل الدور .

وأجيب بأن الأمر المأخوذ فى التعريف بمعنى الطلب .

وتارة باعتبار ما يقترن بالصيغة من الإرادة ، فقال قوم ، صيغة افعل بإرادات ثلاث : إرادة وجود اللفظ ، وإرادة دلالتها على الأمر ، وإرادة الامتثال ؛ واحترز بالأولى عن النائم إذ يصدر عنه صيغة افعل من غير إرادة وجود اللفظ ، وبالثانية عن التهديد والتخيير ونحو ذلك ، وبالثالثة عن الصيغة التى تصدر عن المبلغ والحاكى ، فإنه لا يريد الامتثال .

ويرد عليه : أن فيه تعريف الشىء بنفسه .

وأجيب : بأن المراد بالأمر الثانى هو الطلب ، وغايته أنه استعمل اللفظ المشترك تعويلاً على القرينة .

وتارة باعتبار نفس الإرادة ، فقال قوم : الأمر إرادة الفعل ، وفيه أنه لو كان الأمر هو الإرادة لوقعت المأمورات كلها لأن الإرادة تخصص المقدور بحال حدوثه ، وإذا لم يوجد لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه .

قيل : مبنى هذا على أن الإرادة من الله والعبد معنى واحد ، وأن إرادته[1] فعل العبد يستلزم وقوعه وهـذا لا يطابق أصول المعتزلة ، وتمام تحقيقه فى الـكلام .

فائدة : لفظ الأمر حقيقة فى الصيغة بالاتفاق ، مجاز فى الفعل عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا ، فقد ذهب أبو الحسين[2] البصرى إلى أن لفظ الأمر مشترك بين القول المخصوص والشىء والفعل والصفة والشأن ، لتبادر الذهن عند إطلاقه إلى هذه الأمور .

ورد بالمنع بل يتبادر الذهن إلى القول المخصوص .

وقيل : هو حقيقة فى القدر المشترك بين القول والفعل ، أعنى هو مشترك معنوى ومتواطىء بينهما ، وهو مفهوم أحدهما دفعاً للاشتراك والمجاز ، و بعضهم على أنه الفعل ، أعم من أن يكون باللسان أو بغيره .

ثم اختلفوا فى أن صيغة الأمر لماذا وضعت ؟

فقال الجمهور : إنها حقيقة فى الوجوب فقط .

وقال أبو هاشم : إنها حقيقة فى الندب فقط .

(١) فى م : إرادة .

(٢) فى ل و د : أبو الحسن .

وقيل : فى الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والنـدب ، وقيل : مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً ، وقال الأشعرى والقاضى : بالتوقف فيهما أى لا ندرى أهو للوجوب ، أو الندب .

وقيل : مشتركة بين معان ثلاثة، الوجوب والندب والإباحة .

وقيل : للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الإذن .

وقال الشيعة : هى مشتركة بين الوجوب والندب والإباحة ، والتهديد .

فائدة : ضد الأمر النهى، أى كلام دال على طلب الـكف عن[1] الفعل على سبيل الاستعلاء ، وضعاً أو هو قول القائل استعلاء لا تفعل أو هو القول المقتضى طاعة المنهى بترك المنهى عنه ؛ أو يقول القائل لمن دونه لا تفعل مجردة عن القرائن الصارفة عن النهى ؛ أو صيغة لا تفعل بإرادات ثلاث : وجود اللفظ ، ودلالته ، والامتثال ، وعلى هذا القياس .

وفوائد القيود والاعتراضات والأجوبة ما مرت فى لفظ الأمر ، هذا كله خلاصة ما فى العضدى[2] وحاشيته للتفتازانى ، والتلويح والچلپى ، والمطول ، والأطول[3] .

(١) فى الأصول : من الفعل

(٢) العضدى وحواشيه ٢ / ٧٧ ـ ٨٠ .

(٣) / التلويح ١ / ١٥٠ ، ١٥٣ ، الأطول ١ /٢٤٦ وما يليها ، المطول ٢٣٩ ـ ٢٤٠ / ط استنبول .

وفى تعريفات[1] السيد الجرجانى : الأمر بالمعروف هو الإرشاد إلى المراشد المنجية ، والنهى عن المنكر الزجر عما لا يلائم فى الشريعة .

وقيل : الأمر بالمعروف الدلالة على الخير ، والنهى عن المنكر المنع عن الشر .

وقيل : الأمر بالمعروف أمر بما يوافق الكتاب والسنة ، والنهى عن المنكر نهىٌ عما تميل إليه النفس والشهوة .

وقيل : الأمر بالمعروف إشارة إلى ما يرضى الله تعالى من أفعال العبد وأقواله ، والنهى عن المنكر تقبيح ما تنفر عنه الشريعة والعفة ، وهو ما لا يجوز فى دين الله تعالى ، انتهى .

(الأمارة) هى عند الأصوليين والمتكلمين هو الدليل الظنّى ، وعرِّفت بما يمكن التوصل فيه بصحيح النظر إلى الظن بمطلوب خبرى ؛ ويجىء توضيحه ، فى لفظ الدليل فى فصل اللام من باب الدال المهملة .

ثم الأمارة قد تكون مجردة أى وصفا طرديا ، لا مناسبا ، ولا شبيها به ، وقد تكون باعثة أى مناسبة كذا فى العضدى[2] .

وفى تعريفات[3] السيد الجرجانى : الأمارة لغةً العلامة ، واصطلاحا هى التى يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول كالغيم بالنسبة إلى المطر ، فإنه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر .

(الأمور الطبيعية) هى عند الأطباء ، المبادىء التى يبتنى عليها وجود الإنسان وبها يكون قوامه ، ولو فرض عدم شىء منها لم يكن له وجود أصلا .

وهى سبعة : الأركان ، والأمزجة ، والأخلاط ، والأعضاء ، والأرواح ، والقوى من الطبيعية[1] والنفسانية والحيوانية ، والأفعال .

وإنما نسبت تلك الأمور إلى الطبيعة لأنها ، إما مادّة لما هى فيه ، وهى : الأركان والأخلاط والأعضاء والأرواح ، أو صورة له وهى : الأمزجة والقوى ، إذ الأمزجة هى الصور الأولى والقوى هى الصور الثانية ، أو غاية له وهى الأفعال .

وقيل : الأركان والأخلاط والأعضاء والأرواح كالمادة ، والأمزجة والقوى كالصورة ، وألحق الأطباء الأفعالَ بها للتعلّق الشديد بين القوة والفعل ؛ كذا فى الأقسرائى شرح الموجز .

وزاد بعض الأطباء أربعة أخرى ، وهى : الأسنان والألوان والسحنات ، والفرق بين الذكر والأنثى .

وأراد بالأمور المنسوبة إلى الطبيعة الداخلة فى بقاء الإنسان وما يجرى مجراها ، ولا مشاحة فى الاصطلاحات ؛ كذا فى بحر الجواهر .

(الأمور الاعتبارية) وتسمى أموراً كلية أيضا ، وهى عند المتكلمين والحكماء تطلق على الأمور التى

(١) قوله : وفى تعريفات إلى آخر المنقول عنها لم يرد فى م ، وانظر التعريفات ص ١٦ .

(٢) العضدى ١ / ٤٠ ، ٤١ .

(٣) التعريفات ص ١٦ ، وقوله : وفى تعريفات إلى آخر المنقول عنها لم يرد فى م

(١) فى ل و د : الطبيعة .

لا وجود لها فى الخارج ، وقد تطلق بمعنى الفرضيات ، ثم إنهم ذكروا لمعرفة الأمور الاعتبارية بالمعنى الأول قاعدتين :

إحداهما : كل ما تكرر مفهومه أى يتصف أىّ شخص يفرض منه بمفهومه ، فهو اعتبارى ، أعنى كل مفهوم جنساً كان أو نوعا عالياً أو سافلا يكون بحيث إذا فرض منه أىّ فرد كان موجود[1] وجب أن يتصف ذلك الفرد بذلك المفهوم حتى يوجد فيه ذلك المفهوم مرتين ، مرة على أنه حقيقته أى تمام ماهية ذلك الفرد محمول عليه مواطأةً ، ومرة على أنه صفة قائمة به ، أى محمول عليه اشتقاقا ، فإنه يجب أن يكون اعتباريا لا وجود له فى الخارج ، وإلا لزم التسلسل فى الأمور الخارجية المترتبة الموجودة معاً .

قيل[2] : المراد مطلق الحمل اشتقاقا كان أو مواطأةً لأن مفهومى الموجود والوجود كلاهما يتكرران ، أحدهما يصدق على الأفراد اشتقاقا والآخر مواطأة فهنا أربع صور .

إن قيل : ههنا صورة أخرى ، وهى أن يتحقق العرضى فى أفراده مرتين مرة بأن يحمل عليها مواطأة ومرة بأن يحمل عليها اشتقاقا كالوجود على تقدير عرضيته للوجود الخاص .

قلت : هذه الصورة ممتنعة التحقق لأن الوجود مثلا لو كان عرضيا للوجود الخاص كان الموجود عرضاً لمفهوم الوجود الخاص لاستلزام عرضية المشتق منه عرضيةَ المشتق ، لأنه لو لم يستلزم صدق المشتق على الماهية من حيث هى من غير اتصافها بمبدأ الاشتقاق فلا يتحقق الفرق بين صدق الموجود على مفهوم الوجود الخاص وصدقه على ما يصدق هو عليه ، مع أن الفرق بينهما ضرورى . انتهى ؛ مثاله القدم والحدوث ونحوهما كالمعقولات الثانية ، فإن القدم لو وجد منه فرد لقدم ذلك الفرد ، وإلا لكان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ، فيلزم حدوث القديم .

الثانية : كل ما لا يجب من الصفات تأخّره عن الوجود أى وجود الموصوف فهو اعتبارى كالوجود ، فإنه على تقدير زيادته يجب أن يكون من المعقولات الثانية إذ لا يجب أن يكون ثبوتها للماهية متأخراً عن وجودها بل يمتنع ذلك ، وكذا الحال فى الحدوث والذاتية والعرضية وأمثالها ، فإنها صفات لا يجب تأخرها عن وجود موصوفاتها فى الخارج ، فيجب أن تكون اعتبارية وإلا لجاز اتصاف الماهية حال عدمها فى الخارج بصفة موجودة فيه ، وأنه محال بالضرورة ، كذا فى شرح المواقف[1] وحاشيته للمولوى عبد الحكيم ، ومرزا زاهد فى المرصد الثالث من موقف الأمور العامة .

(الأمور العامة) هى عند المتكلمين والحكماء الأمور التى لا تختص بقسم من أقسام الموجود من الواجب والجوهر والعرض ، فإمّا أن تشتمل الأقسام

---

(١) عبارة شارح المواقف : بحيث إذا فرض أن فردا منه أى فرد كان موجود .

(٢) ورد فى م فوق قيل : قائله مرزا زاهد .

(١) شرح المواقف وحاشيته السيالكوتى ١ / ٢٩١ ، ٢٩٢ .

الثلاثة كالوجود والوحدة ، فإن كل موجود و إن كان كثيراً له وحدة مّا باعتبار ، وكالماهية والتشخص عند القائل بأن الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخّص مغاير لماهيته ، أو يشتمل الاثنين منها كالإمكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية ، فإنها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض،فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتى والقدم من الأمور العامة، ويكون البحث عنها فى الأمور العامة على سبيل التبعية .

وقد يقال : الأمور العامة ما يتناول المفهومات بأسرها إمّا على سبيل الإطلاق كالإمكان العام، أو على سبيل التقابل بأن يكون هو مع ما يقابله متناولاً لها جميعا ، و يتعلق بكل منهما أى من هذين المتقابلين غرض علمى كالوجود والعدم ؛ و بهذا القيد خرج كل مفهوم معمايقابله لشمولهما جميع المفهومات، إلا أنه لا يتعلق بشىء منهما غرض علمى كالانسان ؛ واللاإنسان ؛ أو يتعلق بأحدهما فقط كالوجوب واللاوجوب ، إذ هو ليس من الأمور العامة .

ومعنى تعلق الغرض العلمى به عند المتكلم أن يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً ، فإن غرض المتكلم من البحث عنها إثبات العقائد الدينية ،وعلى هذا فقس معنى تعلقهعند الحكيم؛ هذا خلاصة ما فى شرح المواقف[1] وحاشيته للمولوى عبد الحكيم .

(١) شرح المواقف وحاشيته ١/١٥٨ ، ١٥٩ .

(الأمور السكاية)و يطلقونها فى اصطلاح السالكين على الأشياء التى يتصورها العقل وليس لها وجود فى العين ، و بعبارة أخرى:هى الأشياء الموجودةفىالخارج أى الأشياء التى ليس لها وجود ذاتى ، كالحياة والعلم ، كذا فى كشف اللغات ، فالأمور السكاية هى بعينها الأمور الاعتبارية بمعناها الأول[1] .

* * *

فصل السين المهملة

(التأسيس) هو فى اللغة [بيان حدود الدار ورفع قواعدهاو بناء أصلها كافى الصراح][2] وعندالسبعية[3] من المتكلمين : تمهيد مقدمات يسلمها المدعوّوتكون سائقة إلى ما يدعوه إليه من الباطل ، و يجىء فى فصل العين من باب السين.

وعند أهل العربية: يطلق علىخلاف التأكيد فهو إما لفظ لا يفيدتقوية ما يفيده لفظ آخر،بل يفيدمعنى آخر ، و إما لفظ يفيد معنى لم يكن حاصلاً بدونه ؛ هكذا يستفاد من المطوّل[4] فى بيان فائدة تقديم

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« وآن در اصطلاح سالكان آنرا گويند كه ممكن نباشد راندن ودور كردن آن از عقل وممكن نباشد يافتن آن در عين وبعبارت ديكر آنكه موجود باشد در خارج يعنى در خارج ذاتى نباشد كه اورا حيات وعلم نام نهاده شود ـ كذا فى كشف اللغات ـ پس امور كليه بعينها امور اعتباريه باشد بمعنى اول » .
(٢) « بنياد نهادن » ومعناها التأسيس .
(٣) السبعية فرقة منغلاة الشيعة انظر شرح المواقف ٢ / ٤٨٦ .
(٤) المطول ١٠٩ ط الهند .

المسند إليه المسور بلفظ كل على المسند المقرون بحرف النفي ؛ وقد سبق أيضاً في لفظ التأكيد في فصل الدال المهملة .

وعلى ألف ساكن بين ذلك الألف و بين الروي حرف ، و يعرف ذلك الحرف بالدخيل ، على ما في عنوان الشرف ، وفي بعض الرسائل بشرط : أن يكون الألف والروي كلاهما من كلمة واحدة ، كألف الكواكب ، فإن لم يكونا من كلمة واحدة لم يكن تأسيسا .

والتأسيس بهذا المعنى يستعمل في علم القوافي ؛ وهكذا عند أهل القوافي الفارسية . كما في رسالة « منتخب تكميل الصناعة : التأسيس ألف تأتي متوسطة بين حرف الروي ، والحرف المتحرك ، كالألف في ياور وخاور ؛ وكل قافية تشتمل على التأسيس تسمى مؤسسة ، وليس من اللازم رعاية تكرار التأسيس ولكن يستحسن ذلك بل يعده بعضهم واجبا](١) ، انتهى.

والمؤسس يطلق أيضا على كلام يكون جميع نقاط حروفه تحتانية كما في جامع الصنائع حيث قال :

[المؤسس كلام جميع حروفه ذات نقط تحتانية ومثاله « ارباب طرب بيار أى يار » وترجمتها « أحضر أهل الطرب أيها الرفيق] » .

وتأسيسات القمر عند المنجمين تطلق على مراكز مداره أيضا أي وصول القمر إلى مراتب معينة من فلك البروج(١) ، على ما يجيء في لفظ المركز في فصل الزاي المعجمة من باب الراء المهملة .

وفي تعريفات(٢) السيد الجرجاني: التأسيس عبارة عن إفادة معنى آخر ، لم يكن حاصلا قبله ، فالتأسيس خير من التأكيد ، لأن حمل الكلام على الإفادة خير من حمله على الإعادة ؛ انتهى .

[وأسوس في اصطلاح أهل الجفر تطلق على أعداد الحروف سواء كانت الأعداد مجردة أو مع البينات](٣) كذا في بعض الرسائل .

(الأُنس) بضم الألف وسكون النون هو : في اللغة [الائتناس بشيء](٤) .

---

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :
« چنانچه د رساله منتخب تكميل الصناعه مى آرد تأسيس ألفى رشت كه يك واسطه باشد ميان او وروى چنانكه الف ياور وخاو وهى قافية كه مشتمل بر تأسيس باشد آنرا مؤسسه گويند ورعايت تكرار تأسيس واجب نيست بكله مستحسن وبعضى رعايت تكرار تأسيس را واجب دانند » .

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :
« مؤسس كلا مسيت كه تمام حروف اورا نقطها ى زيرين باشند مثله ارباب طرب بيارای يار . وتأسيسات قمر نزد منجمان كه آنرا مراكز محران نيز گويند عبارت است ازر سيدن قمر بدرجات معينه ازفلك البروج » .
(٢) التعريفات ٢٢ .
(٣) عبارة فارسية في الأصل نصها :
«واسوس در اصطلاح أهل جفر اعداد حرفرا گويند خواه آن أعداد زبر مجرد باشد خواه مع البينات » .
(٤) « ارام يافتن بچيزى » .

وعند الصوفية يطلق على أنس خاص ، وهو الأنس بالله، وكذا المؤانسة؛ وفى مجمع السلوك: الأنس عند الصوفية حال شريف ، وهو التذاذ الروح بكمال الجمال؛ وفى موضع آخر منه الأنس ضد الهيبة ؛ وقال الجُنَيْد : الأنس ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة [ومعنى ارتفاع الحشمة هو أن يكون الرجاء غالبا على الخوف ، ومن هذا يتبين أن الأنس والهيبة بينهما تلازم كخوف المؤمن ورجائه فإنهما مقتربان][1] والهيبة ضد الأنس وهو فوق القبض ، وكل هائب غائب ثم يتفاوتون فى الهيبة بحسب تناهيهم فى الغاية ، [يقول ذو النون المصرى : أدنى منازل الأنس ، أن يُلقى فى النار فلا يغيب همّه عن مأموله ، وكمال الأنس انبساط المحب نحو المحبوب[2]] كما قال الخليل عليه السلام: (ربِّ أرِنى كيفَ تحيي الموتى[3]) وقال كليم الله : (ربِّ أرِنى أنظُر إليك[4]) [يقول إبراهيم البارستانى : الأنس فرح القلب بالمحبوب ؛ ويقول شبل : الأنس وحشتك منك][1] وقيل الأنس أن تستأنس بالأذكار فتغيب عن رؤية الاغيار ، [والأنس والهيبة نوعان . فالأول أن يظهر كلاهما قبل الفناء من مطالعة صفات الجلال والجمال ؛ وهذا مقام التلوين ، والثانى أن يظهرا بعد الفناء فى مقام التمكين والبقاء بواسطة مطالعة الذات ، ويسمون هذا أنس الذات وهيبة الذات، وهذه حال شريفة لاتتأتى للسالك إلا بعد طهارة الباطن][2] وفى اصطلاحات[3] الشيخ محيي الدين العربى: الأنس أثر مشاهدة جمال الحضرة الإلهية فى القلب وهو جمال الجلال ؛ انتهى .

(المؤانسة) هى الأنس .

وفى مجمع السلوك: [المؤانسة أن تهرب من الجميع ، وأن تبحث عن الحق فى كل وقت ، ومن أنس بالله استوحش من غير الله][4] .

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« ومعنى ارتفاع حشمت آنست كه رجا غالب شود برآ واز خوف پس ازين معلوم شدكه انس وهيبت لازم وملازم اندچنا نچه خوف ورجاى مؤمن بكديكر مقرون اند » .

(٢) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« وخواجه ذو النون كويد ادنى مقام انس آنست كا چون دار آتش اندا خته شور انس وى مكدر نشود وبا كس كه انس دارد ازو غافل نشوذ وكمال انس انبساط محب است بسوى محبوب » .
وقد نقلنا الأصل العربى عن كتاب الكوكب الدرى فى مناقب ذى النون المصرى، وهو مخطوط ورقة ٦٣ .

(٣) ٢٦٠ البقرة ٢ .

(٤) ١٤٣ الأعراف ٧ .

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« إبراهيم بارستانى كويد الأنس فرح القلب بالمحبوب وشبلى كويد الأنس وحشتك منك » .

(٢) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« وانس وهيبت دو نوع اند يكى آنست كه ظاهر ميشوند هرد وبيش ازفنا از مكالعة صفات جلال وجمال واين مقام تلوين است دوم آنست كه ظاهر ميشوند بعد أزفنا در مقام تمكين وبقا بوسطة مطالعهٔ ذات واين را انس واين وهيبق ذات كويند. واين حالى شريف است كه مباشد سالك را بعد ازطهارة باطن » .

(٣) اصطلاحات ابن عربى ص ١٩٦ ولم يرد فى م قوله : اصطلاحات إلى آخر المنقول منه .

(٤) « مؤانست آنست كه از همه كريزان باشى وحق را همه وقت جويان باشى »

(التأنيس) على وزن التفعيل .

عند السبعية من المتكلمين : استمالة كل واحد من المدعوين بما يميل إليه هواه وطبعه ، ويجيء في في فصل العين المهملة من باب السين المهملة .

وفي إصطلاحات[1] الصوفية لكمال الدين أبي الغنائم : التأنيس هو التجلي في المظاهر الحسّية ، تأنيساً للمريد المبتدىء بالتزكية والتصفية ، ويسمى التجلّي الفعلي لظهوره في صور الأسباب ؛ انتهى .

(الإنسان) بالسين وسكون النون ؛ قال الإمام الرازي في التفسير الكبير[2] في تفسير قوله تعالى (قُلِ الرُّوحُ من أمرِ ربي[3]) : أعلم أن العلم الضروري حاصل بأن ههنا شيئا يشير إليه الإنسان بقوله أنا، فالمشار إليه إما أن يكون جسماً ، أو عرضاً ، أو مجموعهما ، أو شيئاً مغايرا لهما، أو ما يتركب منهما ومن ذلك الشيء الثالث .

أما القسم الأول : وهو أن يقال إن الإنسان جسم فذلك الجسم ، إما هذه البنية المخصوصة ، أو جسم داخل في هذه البنية، أو جسم خارج عنها .

أما القائلون بأن الإنسان عبارة عن هذه البنية المخصوصة المحسوسة ، وعن هذا الهيكل المجسّم المحسوس ، فهم جمهور المتكلمين .

وهذا القول باطل عندنا لأن العلم البديهي حاصل بأن أجزاء هذه الجثة متبدلّة زيادةً ونقصاناً ؛ بحسب النموّ والذبول والسِّمَن والهزال وزيادة عضو من الأعضاء و إزالته ؛ ولا شك أن المتبدّل المتغير مغاير للثابت الباقي ، ولأن كل أحد يحكم بصريح عقله بإضافة كلٍّ من أعضائه إلى نفسه، فيقول : رأسي وعيني و يدي ، والمضاف غير المضاف إليه وقول الإنسان نفسي وذاتي يراد به البدن، فإن نفس الشيء كما يراد به ذاته التي إليها يشير كل أحد بقوله أنا كذلك يراد به البدن ولأن الإنسان قد يكون حياً مع كون البدن ميتا ، قال الله تعالى (ولا تحسبنّ الذينّ قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياءٌ عند ربهم يرزقون)[1] الآية ، وقال : (النار يُعرَضُون عليها غدُوا وعَشيًّا)[2] . وقال : (أُغرِقُوا فأُدْخِلوا نارا) [3] ومثل هذه الآيات كثيرة دالّة على تغاير الإنسان والبدن . ولأن جميع فرق الدنيا من : الهند ، والروم ، والعرب ، والعجم ، وجميع أرباب المِلَل من اليهود والنصارى ، والمجوس ، والمسلمين ، وغيرهم ، يتصدّقون عن موتاهم ، و يدعون لهم بالخير ، ولولا أنهم بعد موت الجسد بقوا أحياء لكان التصدق والدعاء لهم عبثاً ؛ فهذه الدلائل تدلّ على أن الإنسان ليس بجسم ، وأن الإنسان غير محسوس ، لأن حقيقته مغايرة للسطح واللون ، وكل ما هو مرئي فهو السطح واللون ؛ فثبت أن الإنسان

(١) اصطلاحات الصوفية مخطوط المكتبة الأزهرية ورقة ٨٠ .

(٢) تفسير الرازي ٥/٤٤٨ — ٤٥٢ .

(٣) ٨٥ الإسراء ١٧ .

(١) ١٦٩ آل عمران ٣ .

(٢) ٤٦ غافر ٤٠ .

(٣) ٢٥ نوح ٧١ .

ليس جسماً ولا محسوساً فضلا عن كونه جسما محسوساً .

وأما إن الإنسان جسم موجود فى داخل البدن ففيه أقوال :

وضبطها أن الأجسام الموجودة فى هذا العالم السفلى إما أن تكون أحد العناصر الأربعة ، أو تكون متولّدة من امتزاجها ، ويمتنع أن يحصل فى البدن الإنسانى جسم عنصرى خالص فلا بد أن يكون الحاصل جسماً متولدا من امتزاجها ؛ أما الجسم الذى تغلّبت عليه الأرضية فهو الأعضاء الصلبة الكثيفة ، كالعظم ، واللحم ، والشحم ، والعصب ونحوها ، ولم يقل أحد من العقلاء الذين قالوا : إن الإنسان شىء مغاير لهذا الجسد ، بأنه عبارة عن أحد هذه الأعضاء لأنها كثيفة ثقيلة ظلمانية ؛ وأما الجسم الذى تغلّبت عليه المائية فهو الأخلاط الأربعة ، ولم يقع فى شىء منها أنه الإنسان ، إلا فى الدم فإن منهم من قال إنه هو الروح ، لأنه إذا خرج لزم الموت .

وأما الجسم الذى تغلبت عليه الهوائية والنارية فهو الأرواح ، فهى أجسام هوائية مخلوطة بالحرارة الغريزية ، متولّدة ، إما فى القلب ، أو فى الدماغ ، وقالوا : إنها هى الروح ، وهى الإنسان .

ثم اختلفوا ، فمنهم من يقول إنه جزء لا يتجزّأ فى الدماغ ، ومنهم من يقول الروح عبارة عن أجزاء نارية مختلطة بهذه الأرواح القلبية والدماغية ، وتلك الأجزاء النارية المسماة بالحرارة الغريزية هى الإنسان .

ومن الناس من يقول : الروح عبارة عن أجسام نورانية سماويّة لطيفة الجوهر على طبيعة ضوء الشمس ، وهى لا تقبل التحلل والتبدّل ، ولا التفرّق والتمزق ؛ فإذا تكوّن البدن وتم استعداده ، وهو المراد بقوله تعالى (فإذا سوّيْتُه)[1] ، نفذَت تلك الأجسام الشريفة السماوية الإلهية ، فى داخل أعضاء البدن نفاذَ النار فى الفحم ، ونفاذَ دهن السمسم فى السمسم ، ونفاذَ ماء الورد فى الورد ؛ ونفاذُ تلك الأجسام فى البدن ، هو المراد بقوله (ونفخْتُ فيه من روحى) .

ثم إن البدن ما دام يبقى سليما قابلا لنفاذ تلك الأجسام الشريفة فيه بقى حيًّا ، فإذا تولّدت فى البدن أخلاط غليظة منعت تلك الأخلاطُ ، لغلظها، سريانَ تلك الأجسام الشريفة فيها فانفصلت عن هذا البدن، ولزم الموت ، فهذا مذهب قوى شريف يجب التأمّل فيه ، فإنه سديد بالمطابقة بما ورد فى الكتب الإلهية من أحوال الحياة والموت .

وأما أن الإنسان جسم موجود خارج البدن فلا أعرف أحداً ذهب إليه .

وأما القسم الثانى وهو أن الإنسان عرَضٌ فى البدن ، فهذا لا يقول به عاقل ، لأنه موصوف بالعلم ، والقدرة ، والتدبير ، والتصرّف ، ومن كان كذلك كان جوهراً لا عرضا ، بل الذى يمكن أن يقال به هو الإنسان ، بشرط أن يكون موصوفاً بأعراض مخصوصة أو على هذا التقدير فللنّاس فيه أقوال :

الأول : أن العناصر إذا امتزجت ، وانكسرت سَوْرة كلّ واحد منها بسَوْرة الآخر حصلت كيفية معتدلة : هى المزاج ؛ ومراتب المزاج غير متناهية ،

(١) ٢٩ الحجر ١٥ .

فبعضها إنسانية ، و بعضها فرسية ، فالإنسانية عبارة عن أجسام موصوفة بكيفيات مخصوصة ، متولّدة عن إمتزاجات أجزاء العناصر بمقدار مخصوص ، وهذا قول جمهور الأطباء ومنكرى النفس ، ومن المعتزلة قول أبى الحسين[١] .

والقول الثانى : أن الإنسان عبارة عن أجسام مخصوصة بشرط كونها موصوفة بصفة الحياة ، والعلم ، والقدرة ، وهى أعراض قائمة بالجسم ، وهؤلاء أنكروا الروح والنفس ، وقالوا ليس ههنا إلا أجسام[٢] مؤتلفة موصوفة بهذه الأعراض المخصوصة ، وهذا مذهب أكثر شيوخ المعتزلة .

والقول الثالث : أن الإنسان عبارة عن أجسام موصوفة بأشكال مخصوصة بشرط أن تكون أيضا موصوفة بالحياة والعلم ، والقدرة ؛ والإنسان يمتاز عن سائر الحيوانات بشكل جسده .

وهذا مشكل لأن الملائكة قد يشتبهون بصور الناس ، وفى صورة المسخ معنى الإنسانية حاصل مع أن هذه الصورة غير حاصلة ؛ فبطل اعتبار الشكل والصورة فى حصول معنى الإنسانية طرداً وعكساً .

وأما القسم الثالث وهو أن يقال : الإنسان موجود ليس بجسم ولا جسمانى ، وهذا قول أكثر الإلهيين من الفلاسفة القائلين بفناء الجسم ، المثبتين للنفس معاداً روحانياً ، وثواباً وعقاباً روحانياً ، وذهب إليه جماعة عظيمة من علماء المسلمين كالرّاغب ، والغزالى ،

(١) فى ل و د : أبى الحسن .

(٢) فى ل و د : الأجسام .

ومن قدماء المعتزلة معمر بن عباد السلمى[١] ، ومن الشيعة الملقب عندهم بالشيخ المفيد ، ومن الكرّامية جماعة .

واعلم أن أكثر العارفين الكاملين من أصحاب الرياضات ، وأرباب المكاشفات ، والمشاهدات ، مصرّون على هذا القول جازمون بهذا المذهب .

وأما القسم الرابع وهو أن الإنسان مركب من تلك الثلاثة فنقول :

اعلم أن القائلين بإثبات النفس فريقان :

الفريق الأول وهم المحققون منهم قالوا إن : الإنسان عبارة عن هذا الجوهر المخصوص وهذا البدن آلته ومنزله ومنزلته[٢] وعلى هذا التقدير فالإنسان غير موجود فى داخل العالم ، ولا فى خارجه ، وغير متصل بالعلم ، ولا منفصل عنه ، ولكنّ له تعلقاً بالبدن تعلّقَ التدبير والتصرف ، كما أن إله العالم لا تعلّق له بالعالم إلا تعلق التصرّف والتدبير .

والفريق الثانى الذين قالوا : النفس إذا تعلّقت بالبدن اتحدت بالبدن ، فصارت النفس عين البدن والبدن عين النفس[٣] ومجموعهما عند الاتّحاد هو الإنسان ، فإذا جاء وقت الموت بطل هذا الاتّحاد و بقيت النفس وفسد البدن ؛ فهذه جملة مذاهب الناس فى الإنسان .

وكان ثابت بن قرة[٤] يثبت النفس ويقول ، إنها

(١) فى الأصول : يعمر عباد السلمى .

(٢) فى ل و د : آلة منزله ومنزله .

(٣) فى الأصول فصارت النفس غير البدن والبدن غير النفس .

(٤) فى الأصول : ثابت بن مرة .

متعلّقة بأجسام سماوية نورانية لطيفة ، غير قابلة للكون والفساد ، والتفرق ، والتمزق ، وأن تلك الأجسام تكون سيالة فى البدن ، وما دام يبقى ذلك السريان بقيت النفس مدبّرة للبدن ، فإذا انفصلت تلك الأجسام اللطيفة عن جوهر البدن انقطع تعلّق النفس مدبرة لابدن ؛ انتهى ما قال الإمام الرازى ، وإن شئت زيادة التوضيح فارجع إلى التفسير الكبير .

وقال بعض الصوفية : الإنسان هو هذا الكون الجامع .

وقال الشيخ الكبير فى كتاب الفكوك : إن الإنسان الكامل الحقيقى هو البرزخ بين الوجوب والإمكان ؛ والمرآة الجامعة بين صفات القدم وأحكامه وبين صفات الحِدْثان ، وهو الواسطة بين الحق والخلق ، وبه وبمرتبته يصل فيض الحق ، والمدد الذى سبب بقاء ما سوى الحق إلى العالم كلّه ، علوًّا وسُفْلاً ؛ ولولاه من حيث بَرْزَخيّته التى لا تغاير الطرفين ، لم يقبل شىء من العالم المددَ الإلهى الوحدانى لعدم المناسبة والارتباط ، ولم يصل إليه ؛ كذا فى شرح الفصوص للمولوى عبدالرحمن الجامى فى الفصل الأول ، ويجىء أيضا ذكره فى لفظ الكلمة فى فصل الميم من باب الكاف .

وفى الإنسان الكامل[1] : حيث وقع من مؤلفاتى لفظ الإنسان الكامل فإنما أريد به محمداً صلى الله عليه وآله وسلم تأدّباً لمقامه الأعلى ؛ وللإنسان الكامل ثلاثة برازخ ، وبعدها المقام المسمّى بالختام .

البرزخ الأول ، يسمى البداية وهو : التحقق بالأسماء والصفات .

والبرزخ الثانى ، يسمى التوسط وهو: فلك[1] الرقائق الإنسانية بالحقائق الرحمانية ، فإذا استوفى هذا المشهد علم سائر المكتمات واطلع على ما شاء من المغيبات .

والبرزخ الثالث وهو معرفة التنوعات[2] الحكمية فى اختراع الأمور القدرية ، ولا يزال الحق يخترق[3] له العادات بها فى ملكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد عادةً فى فلك الحكمة فحينئذ يؤذن له بإبراز القدرة فى ظاهر الأكوان ، وإذا تمكّن من هذا البرزخ حلّ فى المقام المسمى بالختام ؛ وليس بعد ذلك إلا الكبرياء وهى النهاية التى لا تدرك لها غاية .

والناس فى هذا المقام مختلفون فكامل ، وأكمل ، وفاضل ، وأفضل[4] .

وفى تعريفات[5] السيد الجرجانى: الإنسان الكامل هو الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية الكلية ، والجزئية ، وهو كتاب جامع للكتب الإلهية والكونية ، فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلى

---

(١) ٢ / ٧٢ ، ٨٧ .

(١) فى د و ل : محك . وفى الإنسان الكامل : فلك .

(٢) فى الأصول: التنوع وأثبتنا لفظ الإنسان الكامل

(٣) فى الإنسان الكامل : لا يزال الإنسان تخرق له العادات .

(٤) التعريفات ص ١٧ ، وقوله: فى تعريفات إلى آخر المنقول لم يرد فى م .

(٥) جامع الرموز ١/ ٧١ .

مسمّى بأم الكتاب ، ومن حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ ، ومن حيث نفسه كتاب المحو والإثبات ، فهو الصحف المكرمة المرفوعة المطهّرة التى لا يمسها ولا يدرك أسرارَها إلا المطهّرون من الحجب الظلمانية، فنسبة العقل الأول إلى العالم الكبير وحقائقه بعينها نسبة الروح الإنسانى إلى البدن وقواه ، وأن النفس الكلية قلب العالم الكبير كما أن النفس الناطقة قلب الإنسان ، ولذلك يسمى العالم بالإنسان الكبير ، انتهى .

(الآيسة) هى البالغة خمسين سنة ، وقيل : خمساً وخمسين ، والمختار الأول ، كذا فى جامع الرموز فى بيان الحيض .

(اسطقس)[١] هو لفظ يونانى بمعنى الأصل؛ وتسمى العناصر الأربع التى هى الماء والأرض والهواء والنار اسطقسات لأنها أصول المركبات التى هى الحيوانات والنباتات والمعادن ، كذا فى تعريفات السيد الجرجانى[٢] .

***

فصل الشين المعجمة

(الأَرْش) بفتح الأول وسكون الراء المهملة ، هو بَدَل ما دون النفس من الأطراف ، وقد يطلق على بدَل النفس ، وحكومة العدل ، ويجىء فى لفظ الدّية فى فصل الياء من باب الواو .

***

فصل الضاد المعجمة

(الإباضية) هى فرقة من الخوارج أصحاب عبد الله ابن إباض؛ قالوا : مخالفونا من أهل القبلة كفار غير مشركين يجوز منا كحتهم ، وغنيمةُ أموالهم من سلاحهم وكراعهم ، حلالٌ عند الحرب دون غيرها ؛ ودارهم دار الإسلام إلا معسكر سلطانهم ؛ وقالوا : تقبل شهادة مخالفيهم عليهم ؛ ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن ، لأن الأعمال داخلة فى الإيمان ، والاستطاعة قبل الفعل ، وفعل العبد مخلوق لله تعالى ، ويفنى العالم كله بفناء أهل[١] التكليف؛ ومرتكب الكبيرة كافرُ نعمةٍ لا كافر ملة ؛ وتوقفوا فى تكفير أولاد الكفار ، وفى النفاق ، أهو شرك أم لا ، وفى جواز بعثة رسول بلا معجزة ، وتكليف أتباعه فيما يوحى إليه ؛ وكفروا عليا وأكثر الصحابة .

وافترقوا فرقاً أربعة : الحفصية ، واليزيدية ، والحارثية ، والرابعة العبادية القائلون بطاعةٍ لا يُراد بها الله ، أى الزاعمون أن العبد إذا أتى بما أُمر به ، ولم يقصد الله كان ذلك طاعةً .

فالحفصية زادوا على الإباضية أن بين الإيمان

(١) مادة اسطقس لم ترد فى م .
(٢) التعريفات ص ١٠ .

(١) فى شرح المواقف أصل

والشرك معرفةَ الله ، فإنها خصلة متوسطة بينهما ، فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسولٍ أو جنة ، أو نار ، أو بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك .

واليزيدية زادوا عليهم ، وقالوا : سَيُبْعَث نبيٌّ من العجم بكتابٍ يكتب فى السماء ، وينزل عليه جملةً واحدة ، ويترك شريعته[1] إلى ملة الصابئة المذكورة فى القرآن ، وقالوا : أصحاب الحدود مشركون ، وكل ذنب شرك ، كبيرة كانت[2] أو صغيرة .

والحارثية خالفوهم فى القَدَر ، أى كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ، وكون الاستطاعة قبل الفعل ، كذا فى شرح المواقف[3] .

* * *

فصل الفاء

(الأُلفة) بالضم هى : فى اللغة [الائتلاف[4]] ، كما فى الصراح .

وعند السالكين ، هى : من مُراتب المحبة ، وهى ميلان القلب إلى المألوف .

[وجاء فى الصحيفة الثامنة عشرة من كتاب الصحائف للألفة خمس درجات .

الأولى : النظر فى أفعال الصانع :

وفى كلِّ شىء له آيةٌ تدلُّ على أنه الوَاحِدُ

وهذه بمنزلة أن يُذكر إنسان بخصاله الحميدة ، فتعلق مودته بالقلب .

والثانية : كتمان الحب وتحمّل المشاق فى سبيل ذلك ، فيخفى الأليف حقيقة حاله مهما اعتراه من اصفرار الوجه ، واحمرار العين .

والثالثة : مرتبة التمنى وفيها لايمنيه وجود أو هلاك لنفسه ولسان حاله يقول : « ما دام قد تعذر الوصول واستحال، فالموت فى سبيل ذلك يهون » .

والرابعة : الإخبار والاستخبار ، والأليف فى هذا المقام يريد الإخبار والاستخبار عن أحوال مألوفه ، فقد يتحدث بسره إلى ريح الصبا، وقد يستنجد النسيم.

والخامسة : التضرع كما فى هذا المقام ، فيقوم الأليف بالتضرع والخشوع لمألوفه][1] .

(التأليف) هو لغة إيقاع الإلف بين شيئين ، أو أكثر .

---

(١) فى شرح المواقف : شريعة محمد .

(٢) « كانت » ساقطة من ل و د

(٣) شرح المواقف ٢ / ٤٨٩

(٤) « خوكرفتى » .

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« ودر صحائف در صحيفهٔ هيژدهم ميگويد الفت را پنج درجه اماّ أول نظر در أفعال صانع شعر :

وفى كل شىء له آية تدل على أنه واحد

وآن بمنزلهٔ آن باشد كه كسى بعضى صفات صاحب حسنى پيش كسى گويد وبدان‌سبب دوستى أودر دل‌بجنبد، دوم كتمان ميلان است وتحمل مشقات اينجا أليف أحوال خودرانهان دارد اگرچه رخ زرد وچشم ترش ظام كند . سيوم تمناست درين مقام نه ازجان انديشه ونه از هلاك وگويد اگرچه وصول متعذر ومستحيل‌أما در آرزوى مردن خوشتر . چهارم اخبار واستخبار أليف درين مقام خواهد اخبار كند واز حوال مالوف خود استخبار واز سرد يوانگى گاه راز با صبا گويد وگاه جواب ازنسيم جويد . پنجم تضرع است درين مقام أليف بتضرع وزارى پيش آيد».

وعرفاً مرادف التركيب ، وهو جعل الأشياء بحيث يطلق عليها اسم الواحد ؛ وقد يقال : التأليف جمع أشياء متناسبة ، ويُشعر به اشتقاقه من الألفة ، فهو أخص من التركيب ، كذا فى البرجندى شرح مختصر الوقاية فى الخطبة .

ويعلم من ذلك حد المؤلف ، فهو مرادف للمركّب أو أخص منه ، وقد يطلق المؤلف على معنى أعم من معنى المركّب على ما سنعرف فى لفظ الجسم فى فصل الميم من باب الجسيم ، ويجىء توضيح التعريف فى لفظ المركب .

وتأليف النسبة عند المهندسين عبارة عن ضرب قدر نسبة فى قدر نسبة أخرى لتحصيل النسبة المؤلفة ، مثلا بين عددين أو مقدارين نسبة الثلث ، وبين آخرين نسبة النصف ، وأردنا تأليف النسبتين فبضرب الثالثة التى هى قدر نسبة الثلث فى الاثنين الذى هو قدر نسبة النصف حصل ستة ، وهى قدر النسبة المؤلّفة ، ونسبة الواحد إلى الستة بالسدس ، وهى النسبة المؤلّفة .

ومعنى قدر النسبة يجىء فى لفظ القدر فى فصل الراء من باب القاف .

ويقابله تجزئة النسبة ، وهى قسمة قدر نسبة على قدر نسبة أخرى ، كما إذا أردنا قسمة قدر نسبة السدس على قدر نسبة الثلث ، فيقسم الستة على الثلث يخرج اثنان ، وهو قدر نسبة النصف ، هذا خلاصة ما فى تحرير أقليدس وحاشيته .

وعلم التأليف هو الموسيقى ، وهو من أصول الرياضى ، وهو علم يُبحث فيه عن أحوال النغمات ، فموضوعه النغمات ، وقد سبق فى بيان أقسام الحكمة فى المقدمة .

(الائتلاف) عند أهل البديع ، هو التناسب ، كما يجىء فى فصل الموحّدة من باب النون .

وائتلاف القافية عندهم هو التمكين على ما يجىء فى فصل النون من باب الميم .

وائتلاف اللفظ مع اللفظ عندهم أن تكون الألفاظ يلائم بعضها بعضاً بأن يُقرن الغريب بمثله ، والمتداول بمثله رعايةً لحسن الجوار والمناسبة ، كقوله تعالى : (تالله تفتأ تذكر يوسف حتى تكون حَرَضاً)[1] أتى بأغرب ألفاظ القسم ، وهى التاء فإنها أقل استعمالاً ، وأبعد من أفهام العامة ، بالنسبة إلى الباء والواو ، وبأغرب صيغ الأفعال التى ترفع الأسماء وتنصب الأخبار فإن تزال أقرب إلى الأفهام وأكثر استعمالاً منها ، وبأغرب ألفاظ الهلاك وهو الحرَض ، فاقتضى حسن الوضع فى النظم أن تجاوَرَ كلُّ لفظة بلفظة مثلها فى الغرابة توخّياً لحسن الجوار ورغبةً فى ائتلاف المعانى بالألفاظ ، ولتتعادل الألفاظ فى الوضع وتتناسب فى النظم .

ولمّا أراد غير ذلك قال : (وأقسموا بالله جَهْد أيمانهم)[2] فأتى بجميع الألفاظ المتداولة لاغرابة فيها .

---

(١) ٨٥ يوسف ١٢
(٢) ١٠٩ الأنعام ٦

وائتلاف اللفظ مع للمعنى أن تكون ألفاظ الكلام ملائمة للمعنى المراد ، فإن كان فخماً كانت ألفاظه مفخّمة ، أو جزلا فجزلة ، أو غريباً فغريبة ، أو متداولاً فتداولة ، أو متوسطة بين الغرابة والاستعمال ، فكذلك كقوله تعالى : (ولا تَركَنُوا إلى الذين ظلَمُوا فتمسَّكم النار)[1] فلمّا كان الركون إلى الظالم ، وهو الميل إليه ، والاعتماد عليه دون مشاركته فى الظلم وجب أن يكون العقاب عليه دون العقاب على الظالم فأتى بلفظ المس الذى هو دون الإحراق والاصطلاء[2] ، ومنه الفرق بين سقى وأسقى فإن سقى لمّا كان لا كلفة معه فى السقيا أورده تعالى فى شراب الجنة فقال : (وسقاهُم ربُّهم شراباً طَهُوراً[3]) وأسقى لمّا كان فيه كلفة أورده فى شراب الدنيا ، فقال (وأسقيناكم ماء فُراتاً)[4] ، (ولأسقيناهم ماء غدقاً)[5] لأن السقيا فى الدنيا لا تخلو من الكلفة أبداً ، كذا فى الإتقان[6] فى نوع بدائع القرآن .

(المؤتلف والمختلف) عند المحدّثين هو الراوى الذى اتفق اسمه مع اسم راو آخر خطًّا ، واختلف نُطقا ؛ أى تلفظًا ، سواء كان الاختلاف بالنقطة كالأخيف بالخاء المعجمة والياء ، والأحنف بالحاء المهملة والنون ، أو بالشكل كسلاّم بالتشديد ، وسلاَم بالتخفيف ، والمراد بالاسم مرادف العلم ، فيشتمل اللقب والكنية أيضاً ، هكذا يستفاد من شرح النخبة ، وشرحه[1] .

(الاستئناف) هو فى اللغة الابتداء على ما فى الصراح .

وعند الفقهاء : تجديد التحريمة بعد إبطال التحريمة الأولى ، وبهذا المعنى وقع فى قولهم : المصلِّى إذا سبقه الحدث يتوضأ ثم يتم ما بقى من الصلاة مع ركن وقع فيه الحدث أو يستأنف ، والاستئناف أفضل ، وذلك الإتمام يسمى بالبناء ، وإن شئت الزيادة فارجع إلى البرجندى وجامع الرموز .

وعند أهل المعانى يطلق بالاشتراك على معنيين :

أحدهما : فصل جملة عن جملة سابقة ، لِكَوْن تلك الجملة جواباً لسؤال اقتضته الجملة السابقة .

وثانيهما : تلك الجملة المفصولة ، وتسمى مستأنفة أيضاً .

وبالجملة فالاستئناف يطلق على معنيين ، والمستأنفة على المعنى الأخير فقط .

والنحاة يطلقون المستأنفة على الابتدائية ؛ ويجىء فى لفظ الجملة فى فصل اللاّم من باب الجيم .

ثم الاستئناف بالمعنى الأول ثلاثة أضرب ، لأن السؤال إمّا عن سبب الحكم مطلقاً ، أى لا عن خصوص سبب فيُجاب بأى سبب كان سواء كان

(١) ١١٣ هود ١١
(٢) فى الأصول : الاصطلام ، وأثبتنا لفظ الإتقان
(٣) ٢١ الانسان ٧٦
(٤) ٢٧ الرسلات ٧٧
(٥) ١٦ الجن ٧٢
(٦) الاتقان ٢ / ٨٨

(١) شرح النخبة وشرحه ص ٢٢٤

سبباً بحسب التصوّر كالتأديب للضرب ، أو بحسب الخارج نحو :

قال لى كيفَ أنتَ قلتُ عليل
سَهَرٌ دائم وحزنٌ طويل

أى ما سبب علتك أو ما بالك عليلا ، لأن العادة أنه إذا قيل فلان عليل أن يُسأل عن سبب علته ومُوجب مرضه، لا أن يقال هل سبب علته كذا وكذا، وإما عن سببٍ خاص للحكم نحو : (وما أبرِّىء نفسى إنّ النفس لأمّارة بالسوء)[1] فكأنه قيل : هل النفس أمارة بالسوء ؟ فقيل : نعم إن النفس لأمّارةٌ بالسوء .

والضرب الأول يقتضى عدم التأكيد ، والثانى يقتضى التأكيد ؛ وإما عن غيرهما أى عن غير السبب المطلق والسبب الخاص نحو قوله تعالى : (قالوا سلاماً قال سلام)[2] أى فماذا قال إبراهيم فى جواب سؤالهم ، فقيل : قال سلام ، وقول الشاعر :

زعم العواذلُ أننى فى غمرةٍ
صدَقُوا ولكن غمرتى لاتنجَلى

ففصل قوله صدقوا عما قبله لكونه استئنافاً جواباً للسؤال عن غير السبب كأنه قيل : أصدقوا فى هذا الزعم أم كذّبوا ؟ فقيل : صدقوا .

ثم السؤال عن غير السبب إما أن يكون على إطلاقه ، كما فى أول هذين المثالين ، ولا يقتضى التأكيد ، وإما أن يشتمل على خصوصية كما فى آخرهما ، فإن العلم حاصل بواحد من الصدق والكذب ، وإنما السؤال عن تعيينه ، وهذا يقتضى التأكيد ، والاستئناف باب واسع متكاثر المحاسن .

ومن الاستئناف ما يأتى بإعادة اسم ما استؤنف عنه أى أوقع عنه الاستئناف نحو : أحسنت أنت إلى زيد ، زيد حقيقٌ بالإحسان ، ومنه ما يبنى على صفته أى على صفة ما استؤنف عنه دون اسمه ، أى يكون المسند إليه فى الجملة الاستئنافية من صفات من قُصد الحديث عنه نحو أحسنت إلى زيد ، صديقك القديم أهل لذلك ، والسؤال المقدّر فيهما لماذا أُحسن إليه ، أو هل هو حقيقٌ بالإحسان ، وهذا أبلغ من الأول .

وقد يحذف صدر الاستئناف نحو: (يُسَبِّحُ له فيها بالغُدُوِّ والآصال رجال)[1] كأنه قيل : من يسبّح فقيل : رجال ، أى يسبح رجال ، هذا كله خلاصة ما فى الاطول والمطول[2] فى بحث الفصل والوصل .

* * *

فصل القاف

(الإباق) بالكسر وبالموحدة لغة الاستخفاء[3] ، وشرعا استخفاء العبد من المولى ، كذا فى جامع

(١) ٥٣ يوسف ١٢
(٢) ٦٩ هود ١١

(١) ٣٦ النور ٢٤
(٢) الأطول ١٦/٢ ؛ المطول ٢٥٩ ، ٢٦٠ ط استنبول
(٣) الصحاح مادة أبق .

الرموز فى فصل صحّ شراء ما لم يره، وفيه فى كتاب القيط: والآبق صفة من أبق إباقا أى ذهب بلا خوف ولا كدّ عمل أو استخفى، ثم ذهب، وشرعا مملوك فرمن مالكه تمرّداً وعناداً لسوء خلقه.

(الأُفُق) بضمتين وسكون الثانى أيضاً فى اللغة الطرف، والآفاق الجمع على ما فى الصراح[1].

وعند أهل الهيئة وأهل الأحكام من المنجمين يطلق بالاشتراك على أشياء:

فأهل الهيئة يطلقونه على ثلاث دوائر ثابتة.

وأهل الأحكام يطلقونه على دائرة ثابتة أخرى أيضا: الأولى الأفق الحقيقى، وهى دائرة عظيمة ثابتة حادثة فى الفلك الأعلى مارة بمركز العالم، يقوم الخط الواصل بين قطبيها، وهما سمتا الرأس والقدم عمودا عليها أى على تلك الدائرة.

وقيد الثابتة احتراز عن معدل النهار، فى عرض تسعين فإنه لا يسمى أفقا، نعم يقال له: إنه منطبق على الأفق.

والثانية: الأفق الحسى ويسمى أيضاً بالأفق المرئى والشعاعى وأفق الرؤية، وهى دائرة صغيرة ثابتة حادثة فى الفلك الاعلى تماسّ الارض من فوق، أى تماسها من موضع قدم الناظر؛ موازيةً للافق الحقيقى؛ ولما كان الخط الواصل بين سمتى الرأس والقدم، أعنى الخط الذى على استقامة قامة الناظر، عموداً على الأفق الحقيقى، كان عموداً على الأفق الحسى أيضا، فإن العمود على أحد المتوازيين عمودٌ على الآخر.

والثالثة: الأفق الحسى ويسمى بالأفق المرئىّ أيضا وهى: دائرة ثابتة يرتسم محيطها فى سطح الفلك الأعلى من طرف خط يخرج من البصر إلى سطح الفلك الأعلى مماسًا للأرض إذا أدير ذلك الخط مع ثبات طرفه الذى فى البصر ومماسته للأرض دورة تامة.

وقطبا هذين الأفقين أيضاً سمتا الرأس والقدم.

وفائدة قيد الثابتة فيهما سلامة تعريفهما من الانتقاض ببعض المدارات اليومية فى عرض تسعين.

وهذه الدائرة الثالثة قد تكون عظيمة وقد تكون صغيرة، إذ ربما تنطبق على الأولى، وربما تقع تحتها، أو فوقها وربما تقع تحت الثانية، بحسب اختلاف قامة الناظر، وهى الفاصلة بين ما يُرى من الفلك، وما لا يُرى منه حقيقةً، وأما الثانية فلا تفصل أصلا؛ وأما الأولى فقد تفصل، وقد لا تفصل، والتفاوت بين مركزى الحقيقى والحسى بالمعنى الثانى بقدر نصف قطر الأرض، وهذا القدر من التفاوت غير محسوس فى فلك مّا إلا فى فلك القمر، ولذا كان الظاهر من فلك القمر دائما أصغر من الحقيقى، بمقدارٍ معتدّ به، وهكذا التفاوت بين مركزى الحقيقى والحسى بالمعنى الأول.

واعلم أن المنجمين يقيسون الطلوع والغروب بالنسبة إلى الأفق الحقيقى، والعامة بالنسبة إلى الحس بالمعنى الثانى.

واعلم أيضا أن الأفق رحوىٌّ إن انطبقت معدل

(١) الصحاح مادة «أفق»

النهار عليها وهو أفق عرض تسعين، ودور الفلك الأعظم هناك رحوي أي يتحرك كحركة الرحى ، والأفق استوائي إن قامت عليها على قوائم ويسمى بالأفق المستقيم ، وأفق الاستواء أيضا وهو أفق خط الاستواء ودور الفلك الأعظم هناك دولابي ، والأفق مائل إن مالت عليها ، وهذا الأفق هو أفق للمواضع التي يكون لها عرض؛ وقد تسمى نفس تلك المواضع بالآفاق المائلة تجوزا ؛ ودور الفلك الأعظم فيه حمالي ، وقيل قطبا الأفق إن وقعا على المعدّل فاستوائي ، وإن وقعا على قطبي المعدّل فرحوي ، وإن وقعا على غير هذين الموضعين فمائل .

أقول : هذه العبارة الثانية في التقسيم أشمل من العبارة الأولى لاقتضائها شمول هذا التقسيم للافق الحقيقي والحسي بالمعنيين بخلاف العبارة الأولى فإنها تقتضي اختصاص هذا التقسيم بالافق الحقيقي ، إذ لا ينطبق معدل النهار على الأفق الحسي بالمعنى الأول أصلا ، ولا على الأفق الحسي بالمعنى الثاني في بعض الأوقات ، فلا يوجد أفق رحوي على مقتضى العبارة الأولى إلاّ من الأفق الحقيقي ؛ وهذا التقسيم بالقياس إلى حركة المعدل .

واعلم أيضاً أن الآفاق باعتبار الأظلال والعروض ثلاثة أقسام ، لأنها إما ذوات ظلين ، وهي آفاق خط الاستواء ، والمواضع التي عروضها أقل من الميل الكلي وإما ذوات ظل واحد وهي آفاق المواضع التي عروضها لا تكون أقل من الميل الكلي ولا أزيد من تمام الميل الكلي ؛ وإما ذوات ظل دائر وهي آفاق المواضع التي عروضها لا تكون أقل من تمام الميل الكلي ؛ ففي هذه الآفاق إن كانت الشمس في جزء ذي طلوع وغروب فظلّ نصف النهار يكون في جهة القطب الظاهر ؛ وإن كانت في جزء أبدي الظهور فظل نصف النهار يدور حول المقياس دورة تامة .

واعلم أيضاً أن الأفق ينقسم بنقطتي المشرق والمغرب أرباعا ، الربع الذي بين نقطتي الشمال والمشرق شرقي شمالي ومقابله غربي جنوبي ، والذي بين نقطتي الجنوب والمشرق شرقي جنوبي ، ومقابله غربي شمالي :

والرابعة الأفق الحادث ، وهي دائرة عظيمة تمر بنقطتي الشمال والجنوب وبمركز الكوكب أو الجزء المفروض من فلك البروج ، ونصفها المتحدد بأفق البلد الذي يمر الكوكب ، أو الجزء يسمى النصف الشرقي ، والآخر النصف الغربي ، فإن كان على نصف النهار فلا عرض لأفقه الحادث ، وإن كان على نصف الافق الشرقي فأفقه الحادث أفق البلد ، وإن كان على نصفه الغربي فأفقه الحادث أفق عرضه في خلاف جهة عرض البلد مثله والقوس الواقعة من أول السموات بين الأفق الحادث ونصف النهار من الجانب الأقرب يسمى ميل الأفق الحادث ؛ والعظيمة المارة بقطبي المعدل ، وقطبي الأفق الحادثة هي نصف نهار الأفق الحادث ؛ والقوس الواقعة منها بين قطب المعدل والأفق الحادث من الجانب الأقرب هي عرض الأفق الحادث ، هكذا ذكر الفاضل عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة .

وذكر في حاشية الجغميني ، فقال : اعلم أن أهل الأحكام يعتبرون دائرة تمر بنقطتي الشمال والجنوب

وبمركز كوكب معين عند ولادة شخص ويسمونها بالأفق الحادث لذلك الكوكب ، ويفرضونها ثابتة غير متحركة بحركة الفلك ، كأفق البلد ، ويسمون تقاطع الأفق مع دائرة أول السموت بنقطة عديمة السمت ، وقد يُحتاج إلى معرفة ارتفاع تلك النقطة فى الأعمال ، فهذه النقطة ثابتةٌ فرضاً ، ودائرة ارتفاعها أبداً منطبقة على أول السموات ، انتهى.

وجاء فى الزيج الأيلخانى : أن معرفة الآفاق الحادثة للكواكب يُحتاج إليها فى حالتين الأولى فى مطارح شعاعات الكواكب ، والثانية فى سير الكواكب ، أقول : كل كوكب يمر نصف أفقه الشرقى بمركز جرم فلك البروج عند ولادة شخص تكون دائرة الولادة هى دائرة ذلك الكواكب ، بحسب موضعه ، وكل كوكب يمر نصف أفقه الغربى بمركز جرم فلك البروج يكون نظيرا لأفق الولادة ، أى أن عرض أفقه الحادث جهة الجنوب يكون مساويا بعرض أفق الولادة ، وأفق الولادة هو أفق ذلك الكوكب بحسب موضعه ، وكل كوكب تمر دائرة نصف النهار بمركز جرمه سواء كان فوق الأرض أم تحتها فإن دائرة نصف النهار هى دائرة أفقه بسبب موضعه ، ومتى كانت دائرة نصف النهار واحدة من دوائر خط الاستواء فلا عرض لأفق ذلك الكوكب ، وكل كوكب يقع بين وتدين فالمفروض أن تكون له دائرة تماس مركز جرم ذلك الكوكب ، وبهذه نقطتى الشمال والجنوب يعنى نقطتى موضع تقاطع نصف النهار والأفق فى كل من الجهتين ، وهذه الدوائر هى أفق ذلك الكوكب بحسب موضعه ، وإذا صعد كوكب فى نصف النهار أى ما بين عاشر وطالع أو ما بين رابع وطالع فإن عرضه يكون أقل من عرض أفق الولادة فى ناحية الشمال ، وإذا كان فى النصف الهابط يعنى فى واحد من الربعين الآخرين فإن عرض أفقه أقل من عرض أفق الولادة ولكن فى ناحية الجنوب][1].

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

«ودر زيج ايلخانى ميگويد معرفت آفاق حادثه كواكب ضروريست دردو مطلب يكى مطارح شعاعات كواكب وديگردر تسييرات كواكب پس گويم هر كوكب كه در صورت طالع نصف شرقى افق بمركز جرم آن كواكب بگذرد افق ولادت افق آن كوكب باشد بحسب موضع او وهر كوكب كه نصف غربى افق بمركز جرم أو بگذرد نظير افق ولادت يعنى افق كه در جانب جنوب عرض آن افق مساوى عرض افق ولادت باشد افق ولادت افق آن كوكب باشد بحسب موضع او وهر كوكب كه دائره نصف النهار بمركز جرم أو بگذرد چه فوق الأرض وچه تحت الأرض دائره نصف النهار افق آن كوكب باشد بحسب موضع أو وچون دائره نصف النهار يكى از آفاق خط استوا باشد افق آن كوكب راهيچ عرضى بنود وهر كوكب كه ميان دو وتد افتد دائره تصور بايد كرد كه بمركز جرم آن كوكب وبدو نقطه شمال وجنوب يعنى دو نقطه كه موضع تقاطع نصف النهار وافق باشد در هرد وجهت وآن دائره افق آن كوكب باشد بحسب موضع او پس اگر كوكب در نصف صاعد باشد يعنى ما بين عاشر وطالع ياما بين رابع وطالع عرض افق او كمتر باشد از عرض افق ولادت در جانب شمال واگر در نصف هابط باشد يعنى دريكى ازدو ربع ديگر عرض افق او كمتر از عرض افق ولادت باشد ليكن در جانب جنوب»

(الأفق المبين)[١] هو نهاية مقام القلب ؛ والأفق الأعلى هو نهاية مقام الروح ، وهى الحضرة الواحدية ، والحضرة الإلهية ، كذا فى اصطلاحات الصوفية[٢] لكمال الدين أبى الغنائم .

* * *

(فصل اللام)

(الأجل) بفتح الألف والجيم لغةً : هو الوقت المضروب المحدود فى المستقبل .

وأجل الحيوان عند المتكلمين : هو الوقت الذى فى علم الله بموت ذلك الحيوان فيه ، فالمقتول عند أهل السنة ميّت بأجله وموتُه بفعله تعالى : ولا يُتصور تغيّر هذا المقدار بتقديم ولا تأخير ؛ قال الله تعالى (إذا جاء أجلُهم لا يستأخِرونَ ساعةً ولا يستَقْدِمون)[٣]

وقال المعتزلة : بل تولّد موتُه من فعل القاتل فهو من أفعاله لا من فعل الله ؛ وأنه لو لم يُقتل لعاش إلى إلى أمدٍ هو أجله الذى قدّره الله له ، فالقاتل عندهم غيّر الأجلَ بالتقديم ؛ وفى شرح المقاصد[٤] : إن قيل إذا كان الأجلُ زمان بطلان الحياة فى علم الله تعالى كان المقتول ميتا بأجله قطعاً ، وإن قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف ، فكان الخلاف لفظى[١] على ما يراه الأستاذ وكثير من المحققين ؛ قلنا : المراد بأجله زمان بطلان حياته بحيث لا محيص عنه ، ولا تقدُّمَ ولا تأخُّرَ ، ومرجع الخلاف إلى أنه هل يتحقق فى حق المقتول مثل ذلك أم المعلوم فى حقه أنه إن قُتِل مات وإن لم يقتل يعش ، فالنزاع معنوى، انتهى .

وقيل : مبنى الخلاف هو الاختلاف فى أن الموت وجودى أو عدمى ، فلما كان الموت وجوديا نسب إلى القاتل إذ أفعال العباد مستندة إليهم عند المعتزلة ، وأما عند أهل السنة فجميع الأشياء مستندة إلى الله تعالى ابتداء فسواء كان الموت وجوديا أو عدميا ينسب موت المقتول إلى الله .

وبعض المعتزلة ذهب إلى أن ما لا يخالف العادة واقع بالأجل منسوب إلى القاتل كقتل واحد ، بخلاف قتل جماعة كثيرة فى ساعة فإنه لم تجر العادة بموت جماعه فى ساعة .

وُردّ بأن الموت فى كلتا الصورتين متولّد من فعل القاتل عندهم ، فلماذا كان أحدهما بأجله دون الآخر ؟

ثم الأجل واحد عند المتكلمين سوى الكعبى، حيث زعم أن للمقتول أجلينَ : القتل والموت ، وأنه لو لم يُقتَل لعاش إلى أجله الذى هو الموت .

---

(١) قوله : الأفق المبين ، إلى آخر المادة لم يرد فى م

(٢) اصطلاحات الصوفية ورقة ٤٦ ا

(٣) الأعراف ٧

(٤) شرح المقاصد ١٦١/٢

(١) فى الأصول : فكان النزاع لفظيا ، وأثبتنا عبارة شرح المقاصد

ولا يتقدم الموت على الأجل عند الأشاعرة ، ويتقدم عند المعتزلة ، انتهى .

وزعم الفلاسفة أن للحيوان أجلاً طبيعيا ويسمى بالأجل المسمى وللموت الافترائى ، وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين ، وأجلاً اخترامياً ويسمى بالموت الاخترامى أيضا ، وهو وقت موته بسبب الآفات والأمراض ، هكذا يستفاد من شرح المواقف ، وشرح العقائد[1] ، وحواشيه ، ويجيء أيضا فى لفظ الموت فى فصل التاء من باب الميم .

(الأزل) بفتح الألف والزال المعجمة دوام الوجود فى الماضى، كما أن الأبد دوامه فى المستقبل ، على ما مر ، وفى شرح الطوالع[2] فى بيان حدوث الأجسام هو ما هية تقتضى اللامسبوقية بالغير ، وهذا معنى ما قيل : الأزل نفى الأولية .

وقيل : هو استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى ، انتهى .

والمعنى الأخير بعينه هو المعنى المذكور سابقا .

وقال أهل التصوف : الأعيان الثابتة وبعض الأرواح المجردة أذلية ، والفرق بين أزليتها وأزلية المبدع أن أزلية المبدع تعالى نعت سلبى بنفى الأولية بمعنى افتتاح الوجود عن العدم لأنه عين الوجود ؛ وأزلية الأعيان والأرواح دوام وجودها مع دوام مبدعها مع افتتاح الوجود عن العدم لكونه من غيرها ، كذا فى شرح الفصوص للمولوى الجامى فى الفصل الأول .

(الأزلى[1]) ما لا يكون مسبوقاً بالعدم . اعلم أن الموجود أقسام ثلاثة لا رابع لها ؛ فإنه إما أزلى أبدى وهو الله سبحانه وتعالى ، أو[2] لا أزلى ولا أبدى وهو الدنيا ، أو أبدى غير أزلى وهو الآخرة، وعكسه محال فإن ما ثبت قدمه امتنع عدمه ، كذا فى تعريفات[3] السيد الجرجانى .

(الإسماعيلية) هى السبعية كما يجيء فى فصل العين المهملة من باب السين المهملة .

(الأصْل) بفتح الأول وسكون الصاد المهملة فى اللغة ما يُبتنى عليه غيره من حيث أنه يُبْتَنَى عليه غيره ، وبقيد الحيثية خرج أدلة الفقه مثلا من حيث إنها تبتنى على علم التوحيد فإنها بهذا الاعتبار فروع لا أصول ، إذ الفرع ما يبتنى على غيره من حيث إنه يبتنى على غيره ؛ وكثيراً ما يُحذف قيد الحيثية عن تعريفهما لكنه مراد لأن قيد الحيثية لابد منه فى تعريف الإضافيات .

ثم الابتناء أعم من الحسى والعقلى ، والحسى كون الشيئين محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر ، والعقلى بخلافه .

---

(١) العقائد وشرحه ١ / ١٥٦ ؛ وشرح المواقف ٢ / ٣٨٩ .
(٢) شرح طوالع الأنوار ١٣٨

(١) قوله : الأزلى ، إلى آخر المادة لم يرد فى م
(٢) أو ساقطة من الأصول
(٣) التعريفات ٧

وقيل : الحسى مثل ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنياً عليه وموضوعاً فوقه ، فإنه مما يُدرك بالحس ، ويخرج منه حينئذ مثل ابتناء الأفعال على المصادر ، ويدخل فى العقلى ، فإن ابتناء الأفعال على المصادر ، والمجاز على الحقيقة ، والأحكام الجزئية على القواعد الكلية ، والمعلولات على عللها ، وما يشبه ذلك ابتناء عقلى .

وقيل : الأصل المحتاجُ إليه ، والفرع المحتاج .

وفيه أن الأصل لغةً ، لا يطلق على العلل الأربع سوى المادة ، يقال أصل هذا السرير خشب ، وكذا لا يطلق على الشروط مع كون تلك الأشياء المذكورة محتاجاً إليها ، فلا يكون مطّرداً مانعاً ، كذا فى التلويح(١) وحواشيه فى تعريف أصول الفقه وفى بحث القياس .

وعند الفقهاء والأصوليين يطلق على معان :

أحدها : الدليل ، يقال : الأصل فى هذه المسألة الكتاب والسنة .

وثانيها : القاعدة الكلية ، وهى اصطلاحا على ما يجىء ، قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على جزئيات موضوعها ؛ وتسمى تلك الأحكام فروعاً ، واستخراجها منها تفريعا .

وثالثها : الراجح ، أى الأولى والأحْرى ، يقال: الأصل الحقيقة .

ورابعها : المستصحب ، يقال تعارض الأصل والظاهر .

(١) التلويح ١/٢٠ ، ٢/٥٢

فهذه أربعة معانٍ اصطلاحية تناسب المعنى اللغوى فإن المدلول له نوع ابتناء على الدليل وفروع القاعدة مبنية عليها ، وكذا المرجوح كالمجاز مثلا له نوع ابتناء على الراجح ، وكذا الطارىء بالقياس إلى المستصحب كذا فى العضدى(١) وحواشيه للسيد السند والسعد التفتازانى .

وربما يُعبّر عن المعنى الرابع بما يثبت للشىء نظراً إلى ذاته على ما وقع فى حاشية الفوائد الضيائية للمولوى عبد الحكيم ، وربما يفسر بالحالة التى تكون للشىء قبل عروض العوارض عليه ، كما يقال : الأصل فى الماء الطهارة ، والأصل فى الأشياء الإباحة ، هكذا فى حواش المسلم .

وخامسها : مقابل الوصف على ما يجىء فى لفظ الوصف فى فصل الفاء من باب الواو ؛ وكذا يجىء بيان بعض المعانى المذكورة سابقا أيضا فى محله ، وفى چلبى البيضاوى ذكر الأصل بمعنى الكثير أيضا ، ولعل مرجع هذا المعنى إلى المعنى الثالث والله أعلم .

(أصلى) [نوع من أنواع اللغة ، يُطلق على لغات سبع قبائل من أهل البادية اختصت بفصاحتها ، وهم من الأعراب والعرب العرباء والعرب العاربة ومنهم يأخذ علماء العربية علوم الأدب وقواعد النحو](٢) كذا ذكر

(١) العضدى وحواشيه ١/٢٥

(٢) عبارة فارسية بالأصل نصها :

« نوعى است از أنواع لغت وآن لفظى است مستعمل نزد هفت طائفهٔ مخصوصه مشهوره از مردم بيابانى كه ايشانرا أعراب وعرب عرباء وعرب عاربة نيز گويند وعلوم ادبيه وقواعد عربيه علماى عرب از كلام اين قوم ولغت اين گروه استنباط كرده اند » .

شرح نصاب الصبيان ؛ وعلى هذا المعنى يقال هذا اللفظ فى الأصل أو فى أصل اللغة لـكذا ثم استعمل لـكذا [واللغات السبع المعروفة بفصاحتها هى لغات قريش وطى[1] هوازن وأهل يمن وثقيف وهذيل وبنى تميم][2] .

ويقابل الأصلى المولّد .

وفى الخفاجى فى تفسير قوله تعالى: (ربّ العالمين) المراد بالأصل حالة وضعه الأول .

(أصل القياس) هو عند أكثر علماء الفقه والأصول: هو محل الحكم المنصوص عليه كما إذا قيس الأرز على البُرّ فى تحريم بيعه بجنسه متفاضلا ، كأن الأصل هو البر عندهم لأن الأصل ما كان حكم الفرع مقيساً عليه ومردوداً إليه ، وذلك هو البر فى هذا المثال.

وعند المتكلمين هو الدليل الدالّ على الحكم المنصوص عليه من نص أو إجماع ، كقوله عليه السلام : « الحنطة بالحنطة مثلا بمثل » فى هذا المثال لأن الأصل ما يتفرع عليه غيره ؛ والحكم المنصوص عليه متفرع على النص ، فكأن النص هو الأصل .

وذهب طائفة إلى أن الأصل هو الحكم فى المحل المنصوص عليه لأن الأصل ما ابتنى عليه غيره فكان العلم به موصلا إلى العلم أو الظن بغيره ؛ وهذه الخاصية موجودة فى الحكم لا فى المحل لأن حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا فى النص والإجماع ، إذ لو تصور العلم بالحكم فى المحل دونها بدليل عقلىّ أو ضرورة أمكن القياس ، فلم يكن النص أصلا للقياس أيضاً ؛ وهذا النزاع لفظى ، لإمكان إطلاق الأصل على كل واحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم فى المحل المنصوص عليه ، وعلى المحل ، وعلى النص لأن كل واحد أصله ، وأصل الأصل أصل ، لـكن الأشبه أن يكون الأصل هو المحل ، كما هو مذهب الجمهور ، لأن الأصل يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما يفتقر إليه غيره .

ويستقيم إطلاقه على المحل بالمعنيين ، أما بالمعنى الأول فلما قلنا ، وأما بالمعنى الثانى فلافتقار الحكم ودليله إلى المحل ضرورة من غير عكس لأن المحل غير مفتقر إلى الحكم ولا إلى دليله ، ولأن المطلوب فى باب القياس بيان الأصل الذى يقابل الفرع فى التركيب القياسى ، ولا شك أنه بهذا الاعتبار هو المحل .

وأما الفرع فهو المحل المشبّه عند الأكثر كالأرز فى المثال المذكور ، وعند الباقين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلاً ، وهذا أولى لأنه الذى يبتنى على الغير ويفتقر إليه دون المحل إلا أنهم لما سموا المحل المشبّه به أصلا سموا المحل الآخر المشبّه فرعاً ، كذا فى بعض شرح الحسامى .

(الأصول) جمع أصل .

وأهل العروض يريدون بها ما تتركب منه الأركان

---

(١) فى ل ود : وطى

(٢) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

«وهفت لغت در عرب مشهور است بفصاحت وآن هفت لغت قريش وطى وهوزان وأهل يمن وثقيف وهذيل وبنى تميم »

وهى ، أى الأصول ثلاثة : الوتد ، والسبب، والفاصلة ، وتحقيق كلٍّ فى موضعه .

وأصول الأفاعيل : هى الأجزاء كما يجىء فى فصل الألف من باب الجيم .

(أصول الدين) هو علم الكلام ؛ ويسمى بالفقه الأكبر أيضاً ؛ وقد سبق فى المقدمة ، وكذا أصول الحديث وأصول الفقه .

(الأصول الموضوعة) هى المبادىء الغير البينة بنفسها المسلّمة فى العلم على سبيل حسن الظن ؛ وقد سبق فى المقدمة أيضاً فى بيان المبادىء .

(الأكل[1]) إيصال ما يتأتى فيه المضغ إلى الجوف ممضوغاً كان أو غيره ، فلا يكون اللبن والسويق مأكولا ، كذا فى تعريفات[2] السيد الجرجانى .

(الأكلة) بفتح الالف وسكون الكاف عند الاطباء ، علة صورتها صورة القروح ، إلا أنها تسعى فى زمان يسير فى مواضع كثيرة ولها رائحة ؛ وإذا حدثت فى الفم تضاف إليه ويقال أكلة الفم ، وكذا إلى غيره ، كذا فى حدود الأمراض .

(الأكّال) عند الأطباء دواء يبلغ فى تفريحه إلى أن ينقص قدراً من اللحم كالزنجار ، كذا فى الموجز .

(الأهْل) بفتح الالف وسكون الهاء [الأقارب وأهل البيت أو المكان][1] وأهْلَه وكذلك وأهْلات وأهلٌ جماعة ، كذا فى الصراح .

وفى جامع الرموز : فى كتاب الوصية أهل الرجل زوجته عرفاً ولغةً .

وقال الأزهرى : أهل الرجل أخصّ الناس به ؛ ولا أخصّ بالإنسان من الزوجة ، كما فى الكرمانى .

ويقال : تأهل فلان أى تزوج ، كذا فى الهداية ، وهذا عند أبى حنيفة (رح) ، وأما عندهما ، فكلّ من يعوله من امرأته وولده وأخيه وعمّه وصبى أجنبى يقوته فى منزله ، كما فى المغرب ؛ ولا يدخل فيه رقيقه ، كما فى الاختيار، انتهى .

قيل : قد يراد بالأهل الزوجة والأولاد ، وقد يراد به الأقارب ، وقد يراد به المنقاد ، كذا فى المفاتيح شرح المشكاة فى باب مناقب أهل بيت النبى صلى الله عليه وآله وسلم .

وأهلية الإنسان للشىء : صلاحيته لصدور ذلك الشىء وطلبه وقبوله إياه .

وفى لسان الشرع : عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه ؛ هكذا فى بعض شروح الحسامى .

أهل[2] الأهواء : أهل القبلة الذين لا يكون معتقَدُهم معتقد أهل السنة ، وهم الجبرية والقدرية

---

(١) قوله : الأكل ، إلى آخر المادة لم يرد فى م .
(٢) التعريفات ١٥ .

(١) « كسان وكسان سراى وجاى » .
(٢) قوله أهل الأهواء إلا آخر ما نقل عن التعريفات لم يرد فى م .

والروافض والخوارج ، والمعطّلة ، والمشبّهة ، وكلٌّ منهم اثنتا عشرة فرقة فصاروا اثنتين وسبعين فرقة ، ويجىء فى فصل اليـاء من باب الهاء ، كذا فى تعريفات[1] السيد الجرجانى .

(الآل) بالمد أهل وعيال واتباع يعنى «بس روان» كما فى الصراح

وفى جامع الرموز فى كتاب الوصية : آل الشخص أهل بيته أى بيت النسب ، وهو كل من يتصل به من قِبَل آبائه من أقصى أبٍ له فى الإسلام مسلماً كان أو كافراً ، قريباً أو بعيداً ، محرماً أو غيره ؛ لأن الآل والأهل يستعملان استعمالاً واحداً ، فيدخل فيه جدّه وأبوه لا الأب الأقصى لأنه مضاف ، كذا فى الكرمانى ، ولا أولاد البنات وأولاد الأخوات ، ولا أحد من قرابة أمّ ذلك الشخص إذ النسب ، إنما يعتبر من الآباء ، ولهذا لو أوصت لأهل بيتها لم يدخل فيه ولدها إلا أن يكون أبوه من قومها ، كما فى الكافى ، انتهى .

وأصل آل : أهل ، بدليل تصغيره على أهَيل .

وقيل : أصله أول فإنه نُقل عن الأصمعى أنه سمع من أعرابى يقول : آل وأويل ، وأهل وأهَيْل . ورُدّ بأنه لا عبرة بقول الأعرابى ، وهذا مذهب الكوفيين ، كما أن الأول مذهب البصريين .

وفى جامع الرموز : الآل فى الأصل اسم جمع لذوى القربى ألفه مبدلَة عن الهمزة لمبدلة عن الهاء عند البصريين ، وعن الواو عند الكوفيين والأول هو الحق ، انتهى .

ثم لفظ الآل مختص بأولى الخطر كالأنبياء والملوك ونحوهم ، يقال آل محمد عليه السلام وآل علىّ رضى الله عنه ، وآل فرعون ، ولا يضاف إلى الأرذال ، ولا المكان والزمان ، ولا إلى الحق سبحانه وتعالى ، فلا يقال آل الحائك وآل مصر وآل زمان وآل الله تعالى ، بخلاف الأهل فى جميع ما ذكر .

واختلف فى آل النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، فقيل : إنه ذرية النبى عليه الصلاة والسلام ، وقيل ذريته وأزواجه ، وقيل كل مؤمن تقى : لحديثٌ كل تقى آلى ، وقيل: أتباعه ، وقيل بنو هاشم و بنو المطلب قائله الشافعى (رح) .

قال ابن الحجر فى شرح الأربعين للنووى : وآل نبينا صلى الله عليه وآله وسلم عند الشافعى مؤمنو بنى هاشم ، والمطلب ، كما دلّ عليه مجموع أحاديث صحيحة ، لكن بالنسبة إلى الزكاة والفىء دون مقام الدعاء ، ومن ثم اختار الأزهرى وغيره من المحققين فى مقام الدعاء أنهم كل مؤمنٍ تقى ، مثل أن يقال : اللهم صلّ على محمد وعلى آل محمد .

وقيل : بنو هاشم فقط ، وقيل من يجمع بينه و بين النبى صلى الله عليه وسلم غالب بن فهر .

وقيل : آل على ، وآل جعفر ، وآل عقيل ، وآل عباس .

وقيل : عترته وهم أولاد فاطمـة رضى الله تعالى عنهم .

(١) التعريفات ١٨ .

وقيل : أهل بيته المعصومون وهو الحق .

وقيل : الفقهاء العاملون على ما فى جامع الرموز .

وقال العلاّمة الدوانى : آله صلى الله عليه وآله وسلم من يؤول إليه بحسب النسب أو النسبة ، وكما حرّم الله تعالى على الأول الصدقة الصورية حرم على الثانى الصدقة المعنوية ، أعنى تقليد الغير فى العلوم والمعارف ، فآله عليه السلام من يؤول إليه إمّا بحسب نسبته عليه السلام بحياته الجسمانية كأولاده النسبية ، أو بحسب نسبته عليه السلام بحياته العقلية كأولاده الروحانية من العلماء الراسخين والأولياء الكاملين والحكماء المتألّهين المقتبسين من مشكاة أنواره ؛ وإذا اجتمع النسبتان كان نوراً على نور ، كما فى الأئمة المعصومين ، وهذا الذى ذكرنا أكثره منقول من العلمى حاشية شرح هداية الحكمة ، وبعضه من البرجندى شرح مختصر الوقاية .

(الآلة) فى عرف العلماء هى الواسطة بين الفاعل ومنفعِله فى وصول أثره إليه على ما قال الإمام فى شرح الإشارات .

فالواسطة كالجنس تشتمل كل ما يتوسط بين الشيئين كواسطة القلادة ، والنسبة المتوسطة بين الطرفين .

وبقوله : بين الفاعل ومنفعله ، خرجت الوسائط المذكورة مما لا يكون طرفاه فاعلاً ومنفعلا .

والقيد الأخير لإخراج العلّة المتوسطة ، فإنها ليست واسطةً بينهما فى وصول أثر العلّة البعيدة إلى المعلول لأن أثر العلّة البعيدة لا يصل إلى المعلول فضلا أن يكون شىء واسطة بينهما ، بل إنما الواصل إليه أثر العلة المتوسطة لأنه الصادر منها .

قيل : عليّة الانفعال يستلزم وصول الأثر ، فإذا انتفى الوصول انتفى الانفعال ، فلا حاجة إلى القيد الأخير .

وأجيب عنه بمنع الاستلزام المذكور ، إذ العلّة البعيدة لها مدخل فى وجود المعلول لتوقفه عليه ، وليس التوقف إلا بالفاعلية إلا أنه فاعل بعيد ، تخلّل بينه وبين منفعله فاعلٌ آخر بسببه لم يصل أثره إليه إذ الشىء الواحد لا يتصف بالصدورين ، ولا يقوم صدور واحد بصادرين ، فلا يستلزم الانفعالُ وصولَ الأثر ، فثبت أن الواصل إليه أثر المتوسطة دون البعيدة .

وما قيل : إن التعريف يصدق على الشرائط وارتفاع الموانع المعدات لأنها وسائط بين الفاعل والمنفعل فى وصول الأثر إذ الإيجاد لا يحصل بدونها فتوهُّمٌ لأنها متممات الفاعلية ، فإن الفاعل إنما يصير فاعلاً بالفعل بسببها لا أنها وسائط فى الفاعلية .

قيل : المتبادر من منفعله المنفعل القريب ، فلا حاجة إلى القيد الأخير .

وفيه أن المتبادر هو المطلق ، ولهذا قيّد المحقق الطوسى التعريف بالقريب ، فقال : هى ما يتوسط بين الفاعل ومنفعله القريب فى وصول أثره إليه ، ولو سلم فالمتبادر من المنفعل القريب ما لا يكون بينه وبين فاعله واسطة أصلا لا أن لا يكون بينهما فاعل

آخر ، وحينئذ يخرج عن التعريف آلة الضرب الذى يكون بين الضارب والمضروب حائلا .

فائدة : إطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق مثلاً مع أنها من أوصاف النفس إطلاق مجازى ، وإلا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية لتكون تلك العلوم واسطةً فى وصول أثرها إليها .

وقد تطلق الآلة مرادفةً للشرط ، كما يجىء فى فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة .

ثم الآلة عند الصرفيين تطلق على اسم مشتق من فعل لما يستعان به فى ذلك الفعل كالمِفتاح ، فإنه اسم يُفتح به ويسمى اسم آلة أيضاً ؛ وهذا معنى قولهم ، اسم الآلة ما صُنع من فعل لآليّته أى لآلية ذلك الفعل .

وقد تطلق عندهم على ما يفعل فيه إذا كان مما يُستعان به كالمِحْلَب ، هكذا فى الأصول الأكبرى وشروح الشافية .

والفرق بين اسم الآلة والوصف المشتق يجىء فى لفظ الوصف فى فصل الفاء من باب الواو .

(التأويل): هو مشتق من الأوْل وهو لغة الرجوع ، وأما عند الأصوليين ، فقيل : هو مرادف التفسير ، وقيل : هو الظن بالمراد والتفسير القطع به فاللفظ المجمل إذا لحقه البيان بدليل ظنى كخبر الواحد يسمى مؤولا ، وإذا لحقه البيان بدليل قطعى يسمى مفسّرا ، وقيل : هو أخص من التفسير ، وجميع ذلك يجىء مستوفى هناك فى فصل الراء المهملة من باب الفاء .

والتأويل فى اصطلاح أهل الرمل : عبارة عن الشكل الذى يحصل من قفل شكل المتن ولفظ المتن ، أو فتحهما وسيجىء فى فصل النون من باب الميم[1] .

(الأوّل) : بتشديد الواو هو مثال واوى فيجىء فى باب الواو ، وكذا الأوليات يجىء هناك .

* * *

فصل الميم

(الآدم) بالمد والدال المفتوحة المهملة : الرجل الأسمر ، واسم أبى البشر ، وفى اصطلاح السالكين خليفة الله ، وروح العالم ، ويجوز إطلاق صفات الله على خليفته[2] . كذا فى كشف اللغات .

(الألم) هو إدراك المنافر من حيث هو منافر ،

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« وتأويل در اصطلاح أهل رمل عبارتست ازشكلى كه حاصل شود ازبستن ويا كشادن شكل متن ولفظ متن در فصل نون از باب ميم مذكور خواهدشد » .

(٢) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« مرد كندم كون ونام پيغمبرى كه پدرهمه آدميان است . ورد اصطلاح سالكان آدم خليفه خداست وروح عالم آدم است وآنچه برخدا اطلاق كرده ميشود رواست اطلاق اوبر خليفه او » .

ويقابله اللذة ، ويجيء ذكره هناك مستوفى فى فصل الذال المعجمة من باب اللام .

(الأُم) بالضم والتشديد : [الوالدة ، وأصل كل شيء ، والعظيم والقبر ومكان العودة والعلم ومكة (أم القرى) واللوح المحفوظ ؛ والجمع أمهات][1] كما فى كشف اللغات ، فأصل الأم أمّه أسقطت الهاء عنه وُردّت فى الجمع ؛ وقد يجمع أم على الأمّات بغير هاء، وأكثر استعمال الأمات فى الحيوان غير الآدمى على ما فى التفسير الكبير .

وفى الصراح : الأمهات للناس ، والأمات للبهائم ، وتصغيرها أميمة .

والأم فى علم الاسطرلاب : جسم عليه كرسى يشتمل على صفائح وغيرها ويسمونه حجرة ، وفى بعض تصانيف أبى الريحان أن الحجرة هى الطوق الذى على حافة الاسطرلاب ، والأم هى الصفيحة التى يركب ذلك الطوق عليها كذا فى شرح (بيست باب) ، وذهب فى بعض الرسائل إلى أن الأم هى دائرة الاسطرلاب الكبيرة التى تثبت على ظهرها آلة الارتفاع ، وفيها تجويف توضع فيه الصفائح والعنكبوت ولهذا يسمونه أم الحجرة أيضاً ، ومرجع ذلك كله إلى المعنى الأول[2] .

(الأمهات) عند الحكماء هى العناصر ، وفى كشف اللغات. [الأمهات فى اصطلاح الحكماء تطلق على العناصر والطباع ، كما تطلق الآباء فى اصطلاحهم على الأفلاك والأنجم ، انتهى .

والأمهات فى اصطلاحات أهل الرمل عبارة عن أربعة أشكال فى الخانات الأربع الأولى][1]

(أمهات الأسماء): [تطلق فى اصطلاح[2] الصوفية على أربعة من أسماء الله الحسنى هى الأول والآخر والظاهر والباطن]

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« مادر وأصل هرچيزى ومهتر وقبر وجاى بازگشتن وعلم ومكه ولوح محفوظ أمهات جمع » .

(٢) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« وأم در علم اسطرلاب عبارت است از جسمى كه = بر وكرسى باشد ومشتمل باشد بر صفائح وغير آن وآن راحجره نيز نامند ودر بعضى تصانيف أبى ريحان مسطوراست كه حجره آن طوقيست كه بركنارهٔ اسطرلاب باشد وام آن صفيحه كه آن طوق بر آن مركب است كذا فى شرح بيست باب ودر بعضى رسائل گويد ام دائرهٔ بزرگ اسطرلاب باشد كه بر پشت آن آلهٔ ارتفاع بسته باشند وورودى جوفى باشد كه صفائح وعنكبوت درو موضع كنندو بدين اعتبار اورا أم حجره نيزگويند ومرجع اين بسوى قول اول است » .

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« أمهات در اصطلاح حكما عناصر وطبائع را گويند چنانكه آباء در اصطلاح شان افلاك وأنجم را گويند انتهى . وأمهات درا صطلاح أهل رمل عبارت است ازچها شكل كه دروقت كشيدن زايچه درچهار خانهٔ اوليں واقع شوند » .

(٢) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« در اصطلاح صوفيه چهار اسماى الهية را گويند يعنى الأول والآخر والظاهر والباطن » .

كذا فى كشف اللغات .

(الأمهات السلفية) هى العناصر الأربعة .

(الأمهات العلوية) هى علم العقول والنفوس والأرواح ، كذا فى كشف اللغات .

(أم الدم) عند الأطباء هو نتوء يحدث فى الجلد لاجتماع دم الشريان تحته وهو ينخفض بالانغماز[1] لإعادة الدم إلى الشريان ؛ وكيفية حدوثه أن يحدث التفرق فى الشريان ، ولم يلتحم ، وكأن الدم يسيل منه إلى الفضاء الذى يحويه حتى يمتلىء ذلك الفضاء ولأجل بقاء اتصال الشريان يُعاد الدم منها إليه بالانغماز ؛ وقوم يقولون : أم الدم لكل انفجار شريانى ، كذا فى حدود الأمراض .

(أم الدماغ وأم الرأس) عندهم هى الجليدة التى تجمع قيح الرأس .

اعلم أن الدماغ كله مجلّل بغشائين ، أحدهما رقيق يحيط بظاهر جرم الدماغ ويسمى الأم الرقيقة .

والثانى صفيق يماس العظم ويسمى الأم الغليظة ، والجافية أيضا ؛ كذا فى بحر الجواهر .

(أم الصبيان) عندهم هو الصرع الذى يعرض مع حمّى حادة محرقة يابسة قشفية ، كذا قال الرازى .

وقيل : إنه ضرب من الصرع يخص بهذا الاسم عند عروضه للصبيان وزعم أنه هو الذى سماه الشيخ ريح الصبيان ، وسمّاه غيره بأم الشياطين ويفزع الصبيان ؛ وأما الحكيم أبو الفرج ، فقد قال فى المفتاح : إن الصرع مطلقا يسمى بأم الصبيان ، لكثرة ما يعتريهم .

وقيل : هو الصرع الصفراوى ، كذا فى حدود الأمراض .

(أم مِلدم) عند الأطباء هو الحمى ، ومِلْدم بكسر الميم وسكون اللام وفتح الدال المهملة .

(أم الكتاب) . [أصل الكتاب الذى هو اللوح المحفوظ ، وسورة الفاتحة أيضا ، والآيات المُحْكَمات ، وفى اصطلاح السالكين : العقل الأول الذى يشير إلى مرتبة الوحدة .

العقل الأول اسمه : أم الكتاب فافهم ذلك والله أعلم بالصواب[1]] . كذا فى كشف اللغات .

ومرتبة الوحدة على ما يجىء عبارة عن علمه تعالى لذاته وصفاته ولجميع موجوداته على وجه الإجمال .

وفى الإنسان الكامل[2] : أم الكتاب عبارة عن ماهية كُنه الذات المعبّر عنها من بعض وجوهها بماهيات الحقائق التى لا يُطلق عليها اسمٌ ولا وصفٌ ولا نعتٌ ولا وجود ولا عدم ولا حق ولا خلق .

---

(١) فى و ل د : بالانتهار .

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها
« أصل كتاب كه لوح محفوظ است ونيز سوره فاتحه وآيات محكمات ودر اصطلاح سالكان عقل اول را گويند كه اشارت است بمرتبهٔ وحدت .
شعر :
عقل اول نام او أم الكتاب
فهم كن والله أعلم بالصواب
(٢) الإنسان الكامل ١/١٠٨ .

والكتاب هو الوجود المطلق الذى لا عدم فيه فكانت ماهية الكُنْه أمّ الكتاب لأن الوجود مندرج فيها اندراج الحروف فى الدواة ، ولا يُطلق على الدواة باسم شىء من أسماء الحروف مهملة كانت أو معجمة ، فكذلك ماهية الكُنه لا يطلق عليها اسم الوجود ولا اسم العدم لأنها غير معقولة والحكم على غير المعقول محال ؛ فلا يقال بأنها حق أو خلق ، ولا غير ، ولا عين ، ولكنها عبارة عن ماهية لا تنحصر بعبارة إلا ولها ضد،تلك من كل وجه،وهى الألوهية باعتبار ، ومن وجه هى محل الأشياء ومصدر الوجود والوجود فيها ولو كان العقل يقتضى أن يكون الوجود فى ماهية الحقائق بالقوة كوجود النخلة فى التمر ، ولكن الشهود يعطى الوجود منها بالفعل لا بالقوة للمقتضى الذاتى الإلهى ، لكن الإجمال المطلق هو الذى حكم على العقل أن يقول بأن الوجود فى ماهية الحقائق بالقوة بخلاف الشهود فإنه يعطيك الأمر المجمل مفصّلا على أنه فى نفس ذلك التفصيل باقٍ على إجماله وهذا أمر ذوقى ؛ إذا علمت أن الكتاب هو الوجود المطلق تبيّن لك أن الأمر الذى لا يُحكم عليه لا بالوجود ولا بالعدم هو أم الكتاب ، وهو المسمّى بماهية الحقائق لأنه الذى تولّد منه الكتاب وليس الكتاب إلا وجها واحداً من وجهى كُنْه الماهية ، لأن الوجود أحد طرفيها والعدم هو الثانى ، ولهذا ما قيلت العبارة بالوجود ولا بالعدم لأن ما فيها وجهٌ من هذه الوجوه إلا وفيها ضدها ، فالكتاب النازل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، هو عبارة عن أحكام الوجود المطلق وهو علم الكتاب ، وإليه أشار الحقّ بقوله : (ولا رَطْبٍ ولا يَابِسٍ إلا فى كتاب مبين)[1] .

اعلم أن اللوح عبارة عن مقتضى التعين من ذلك الوجود فى الوجود على الترتيب الحُكمى لا على المقتضى الإلهى ، الغير المنحصر ، فإن ذلك لا يوجد فى اللوح مثل تفصيل[2] أهل الجنة والنار ، وأهل التجليات ، وما أشبه ذلك ولكنه موجود فى الكتاب،والكتاب كلىّ عام ، واللوح جزئىّ خاص ، انتهى ما فى الإنسان الكامل .

(أم الهيولى) عند الصوفية هو اللوح ، كما يجىء فى فصل الحاء المهملة من باب اللام .

(الأمة) بالضم [تطلق على الجماعة ، من أى جنس][3] ولهذا قالوا : الأمة جمع لهم جامعٌ من دين أو زمان ، أو مكان ، أو غير ذلك ؛ وتطلق تارة على كل من بُعث إليهم نبىٌّ ، ويسمون أمّة الدعوة ، وأخرى على المؤمنين به وهم أمة الإجابة ، هكذا فى شرح المشكاة فى كتاب الإيمان .

(الآمّة) بالألف الممدودة والميم المشددة ، عند الأطباء ، تفرق اتصال يحدث فى الرأس ويصل إلى الدماغ ، كذا فى حدود الأمراض .

---

(١) ٥٩ الانعام ٦ .

(٢) فى الإنسان الكامل : تفصيل أحوال أهل الجنة الخ .

(٣) « كروه ازهر جنس را مبكويند» .

(الإمامة) بالكسر فى اللغة [إمامة الصلاة][1] كما فى الصراح .

وعند المتكلمين: هى خلافة الرسول عليه السلام فى إقامة الدين وحفظ حوزة الإسلام بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة ، والذى هو خليفته يسمى إماما .

وقولنا : يجب اتباعه الخ ، يخرج من ينصبه الإمام فى ناحية كالقاضى ، ويخرج المجتهد أيضا إذ لا يجب اتباعه على الأمة كافة بل على من قلّده خاصة ، ويخرج الآمر بالمعروف أيضا .

وهذا التعريف أولى من قولهم الإمامة رياسة عامة فى أمور الدين لشخص من الأشخاص .

وقيد العموم احتراز عن القاضى والرئيس وغيرهما .

والقيد الأخير احتراز عن كل الأمة إذا عزلوا الإمام عند فسقه فإن الكل ليس شخصا واحداً وإنما كان أولى إذ ينتقض هذا التعريف بالنبوة .

فائدة فى شروط الإمامة : الجمهور على أن أهل الأمامة ومستحقها من هو مجتهد فى الأصول والفروع، شجاع ذو رأى ، وقيل: لا تشترط هذه الصفات الثلاث، نعم يجب أن يكون عدلاً عاقلاً بالغاً ذكراً حراً فهذه الشروط الخمسة، بل الثمانية ، معتبرة بالإجماع إذ القول بعدم اشتراط الثلاث الأول مما لا يلتفت إليه .

وهاهنا صفات أُخر فى اشتراطها خلاف :

الأولى: أن يكون قرشياً، اشترطه الأشاعرة والجبائية ومنعه الخوارج و بعض المعتزلة .

الثانية : أن يكون هاشميا ، شرطه الشيعة .

الثالث : أن يكون عالماً بجميع مسائل الدين ، شرطه الإمامية أيضا .

والرابعة :ظهور الكرامة على يده، و به قال الغلاة ، ولم يشترط هذه الثلاثة الأشاعرة .

والخامسة أن يكون معصوما ، شرطها الإمامية الإسماعلية ولم يشترطها الأشاعرة .

فائدة : تثبت الإمامة بالنّص من الرسول أو من السابق بالإجماع ، وتثبت أيضا ببيعة[1] أهل الحل والعقد عند أهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية[2] من الزيدية خلافاً لأكثر الشيعة فإنهم قالوا : لا طريق إلا النص ، وإن شئت الزيادة فارجع إلى شرح المواقف وغيره[3] .

وقال بعض الصوفية : الإمامة قسمان ،إمامة ظاهرية وإمامة باطنية ، يجىء ، فى لفظ الخلافة فى فصل الفاء باب الخاء المعجمة .

(الإمام) : [بالكسر الرئيس والمرشد والقرآن واللوح المحفوظ][4] كما فى كشف اللغات .

وعند المتكلمين ، هو : خليفة الرسول عليه السلام

---

(١) « پيش نمازى كردن » .

(١) فى الاصول: بتبعية وأثبتناما فى شرح المواقف .
(٢) فى الأصول الصالحية من غير واو .
(٣) شرح المواقف ٢/٤٦٥ ، ٤٦٦ .
(٤) « پيشوا وراه روش ومرشد وقرآن » .

فى إقامة الدين ، بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة .

وعند المحدّثين هو المحدّث ، والشيخ ، وقد سبق فى المقدمة .

وعند القراء والمفسرين وغيرهم : مصحفٌ من المصاحف التى نسخها[1] الصحابة رضى الله عنهم بأمر عثمان رضى الله عنه ، ثم أرسلَ منها إلى كل مصر مصحفاً وأمسك عنده مصحفاً ، فيسمى كلٌّ من تلك المصاحف إماما لا المصحف الذى كان عند عثمان وحده كما قيل ؛ كذا ذكر الخفاجى فى حاشية البيضاوى فى تفسير « اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ » .

(الإمامان) هو تثنية الإمام .

وأما معناه عند السالكين ، فيجيء فى لفظ القطب فى فصل الموحدة من باب القاف .

(الأئمة) : جمع الإمام [وأئمة الأسماء تطلق على سبعة من أسماء الله الحسنى هى : الحى ، والعالم ، والمريد ، والقادر ، والسميع ، والبصير ، والمتكلم ؛ وهذه الأسماء السبعة أصل بجمع الأسماء الحسنى][2] ، كذا فى كشف اللغات .

(الإمامية) فرقة من الشيعة ، قالوا بالنص الجلىّ على إمامة على ، وكفروا الصحابة ، ووقعوا فيهم وساقوا الإمامة إلى جعفر الصادق ، واختلفوا فى المنصوص عليه بعده ، والذى استقر عليه رأيهم أنه ابنه موسى الكاظم وبعده علىّ بن موسى الرضا وبعده محمد بن على التقى وبعده على بن محمد التقى ، وبعده حسن بن على الزكى العسكرى[1] ، وبعده محمد بن الحسن وهو الإمام المنتظر ، ولهم فى كلٍّ من المراتب التى بعد جعفر اختلافات أوردها الإمام فى آخر المحصل .

ثم متأخرو الإمامية اختلفوا وتشعبوا[2] إلى معتزلة إمّا وعيدية أو تفضيلية ، وإلى أخبارية يعتقدون ظاهر ما وردت به الأخبار المتشابهة ؛ وهؤلاء ينقسمون إلى مشبِّهة يُجْرون المتشابهات على أن المراد بها ظواهرها ؛ وسلفية يعتقدون أن ما أراد الله بها حق بلا شبهة ، كما عليه السّلف ، وإلى ملتحقة بالفرق الضالة .

* * *

فصل النون

(الأُبْنَة) بالضم وسكون الموحّدة مثل الحرة ، وهى عند الأطباء علّة يشتهى صاحبها أن يؤتى فى دبره وأن يرى المجامعة تجرى بين الأُنثيين ، وهى إما طبيعى[3] أى جِبِلّى ، وهو قد يكون لأمرٍ فى

---

(١) فى الأصول: نسخوها .

(٢) « وأئمة الأسماء سبعة را گويند چنانكه الحى والعالم والمريد والقادر والسميع والبصير والمتكلم واين اسماى سبعه اصول مجموع اسماى الهيه اند » .

(١) العسكرى لم ترد فى م

(٢) فى د و ل :وتشيعوا

(٣) فى ل و د : طبعى

الأبون كما إذا كان الأب مبتلًى بهما ، وكما إذا جومعت أمه فى دبرها كثيراً خاصة حال حمله ، أو مدة رضاعه ؛ وقد يكون لحصول مزاج أنوثى فى خلقته ، فتكون آلات تناسله مائلة إلى داخل البطن كما أن آلات الإناث تكون غائرة (وح) تعرض له عند كثرة المنى أوحدّته دغدغة فى ناحية ، و يشتهى إحكا كها ، فهو مع أنه رجل فى الحقيقة مرأة ، ولذلك يكون المأبون الجبلِّى صغير القضيب والخصيتين .

وإما عرضى ، وهو يكون إمّا لاعتياده بذلك الأمر ، وإما لحكة تعرض فى أسافل أمعائه ؛ وأحوال أصحاب هذه العلة مختلفة ، فمنهم من لا يقدر على الجماع بدونه فيلتذ مع تلك اللذة القذرة ، ومنهم من ينزل بذلك فيلتذ لذة الإنزال ؛ ومنهم من يلتذ بنفس الجماع فقط حتى يحب رؤيته بين الأنثيين ؛ ومنهم من يلتذ بإنزال الفاعل لتسكين المنى حكة أمعائه ، كذا فى حدود الأمراض .

(الإذْن) بالكسر وسكون الذال المعجمة لغةً الإعلام بإجازة رخصةٍ فى الشىء ، وشريعةً فك الحجْر، أى حجر كان، أى سواء كان حجر الرقّ ، أو الصغر أو غيرهما ؛ والذى فُكّ منه الحجر يسمى مأذونا ؛ هكذا يُستفاد من جامع الرموز .

(الأذان) بالفتح لغة : الإعلام .

وشرعاً : الإعلام بوقت الصلاة بوجه مخصوص معروف ، ويطلق أيضاً على الألفاظ المخصوصة المعرفة ، كذا فى الدرر شرح الغرر .

(الأمانة) بالفتح وبالميم ، يجىء تفسيرها فى لفظ الوديعة فى فصل العين المهملة من باب الواو .

(الأمناء)[1] هم الملامتية وهم الذين لم يُظهروا ممّا فى بواطنهم أثراً على ظواهرهم ؛ وتلامذتهم يتقلبون فى مقامات أهل الفتوة كذا فى اصطلاحات الصوفية[2] لكمال الدين أبى الغنائم .

(الإيمان) هو فى اللغة : التصديق مطلقاً .

واختلفت فيه أهل القبلة على أربع فرق :

الفرقة الأولى : قالوا الإيمان فعل القلب فقط ، وهؤلاء قد اختلفوا على قولين : أحدهما أنه تصديق خاص وهو التصديق بالقلب للرسول عليه السلام فيما عُلِم مجيئه به ضرورةً من عند الله ، فمن صدق بوحدانية الله تعالى بالدليل ولم يصدّق بأنه مما علم به مجىء الرسول من عند الله لم يكن هذا التصديق منه إيمانا ، ثم مالوحظ إجمالاً كالملائكة والكتب والرسل كفى الإيمان به إجمالا ، وما لوحظ تفصيلاً كجبرائيل وموسى والإنجيل اشترط الإيمان به تفصيلا ؛ فمن لم يصدق بمعيّن من ذلك فهو كافر .

ثم التقييد بالضرورة لإخراج ما لا يعلم بالضرورة كالاجتهاديات ، فإنّ منكرها ليس بكافر ، وعدم تقييد التصديق بالدليل لاشتمال اعتقاد المقلِّد إذ إيمانه صحيح عند الأكثر وهو الصحيح .

والتصديق اللغوى هو اليقينى على ما يجىء فى محله ، فالظنى ليس بكاف فى الإيمان ، وهذا قول

(١) قوله : الأمناء إلى آخر المادة ، لم يرد فى م

(٢) اصطلاحات الصوفية ورقة ٤٥

جمهور العلماء ، فإن الإيمان عندهم هو ، التصديق الجازم الثابت .

وقال بعضهم : عدم كفاية الظن القوى الذى لا يخطر معه النقيض محل كلام ، وقد صرح فى شرح المواقف أن الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين فى كونه إيمانا حقيقةً ، فإن إيمان أكثر العوام من هذا القبيل ؛ وأطفال المؤمنين ، وإن لم يكن لهم تصديق لكنهم مصدّقون حكماً لما عُلم من الدين ضرورة أنه عليه السلام كان يجعل إيمان أحد الأبوين إيماناً للأولاد ؛ والتصديق مع لبس الزنّار بالاختيار كلاً تصديق ، فيحكم بكفر هذا المصدّق .

وقيل : الكفر فى مثل هذه الصورة أى فى الصورة التى يكون التصديق مقروناً بشىء من أمارات التكذيب فى الظاهر فى حق إجراء أحكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى ؛ كذا فى حاشية الخيالى للمولوى عبد الحكيم .

وحدُّ الإيمان بما ذكرنا هو مختار جمهور الأشاعرة ، وعليه الماتريدية وأكثر الأئمة كالقاضى والأستاذ والحسين بن الفضل ؛ ووافقهم على ذلك الصالحى وابن الراوندى من المعتزلة .

والقول الثانى : أنه معرفة الله تعالى مع توحيده بالقلب ، والإقرارُ باللسان ليس بركن فيه ، ولا شرط ، حتى إن من عرف الله بقلبه ، ثم جحد بلسانه ومات قبل أن يقرّ به ، فهو مؤمن كامل الإيمان ، وهو قول جهم بن صفوان ، وأما معرفة الكتب والرسل واليوم الآخر فزعم أنها داخلة فى حد الإيمان ، وهذا بعيد عن الصواب لمخالفته ظاهر الحديث : « بنى الإسلام على خمس » .

والصواب ما حكاه الكعبى عن جهم : أن الإيمان معرفة الله تعالى ، وكل ما عُلم بالضرورة كونه من دين محمد عليه السلام ؛ وفى شرح المواقف ، قيل : الإيمان هو المعرفة ، فقوم بالله ، وهو مذهب جهم ابن صفوان ، وقومٌ بالله وبما جاءت به الرسل إجمالا ، وهو منقول عن بعض الفقهاء .

والفرقة الثانية : قالوا إن الإيمان عمل باللسان فقط وهم أيضاً فريقان :

الأول : أن الإقرار باللسان هو الإيمان فقط ، ولكن شُرط فى كونه إيماناً حصولُ المعرفة فى القلب ؛ فالمعرفة شرطٌ لكون الإقرار اللسانى إيماناً لا أنها داخلة فى مسمى الإيمان ، وهو قول غَيلان بن مسلم الدمشقى .

والثانى : أن الإيمان مجرد الإقرار باللسان وهو قول الكرامية ، وزعموا أن المنافق مؤمن الظاهر كافر السريرة ، فثبت له حكم المؤمنين فى الدنيا وحكم الكافرين فى الآخرة .

والفرقة الثالثة : قالوا إن الإيمان عمل القلب واللسان معاً أى فى الإيمان الاستدلالى دون الذى بين العبد وربه .

وقد اختلف هؤلاء على أقوال :

الأول : أنه إقرار باللسان ومعرفةٌ بالقول ، وهو قول أبى حنيفة (رح) وعامة الفقهاء وبعض المتكلمين .

والثانى: أنه التصديق بالقلب واللسان معاً ، وهو قول أبى الحسن الأشعرى، و بشر المرّيسى، وفى شرح المقاصد ، فعلى هذا المذهب؛ من صدّق بقلبه ولم يتفق له الإقرار باللسان فى عمره مرةً، لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ، ولا يستحق دخول الجنة ، ولا النجاة من الخلود فى النار ، بخلاف ما إذا جُعل اسما للتصديق فقط فالإقرار حينئذ لإجراء الأحكام عليه فقط ، كما هو مذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى ، انتهى كلامه .

والمذهب الأخير موافق لما فى الحديث : « يخرج مِنَ النار مَنْ كان فى قلبه مثقالُ ذرة من الإيمان». كذا فى حاشية[1] الخيالى للمولوى عبد الحكيم .

والثالث : أنه إقرار باللسان و إخلاص بالقلب .

ثم المعرفة بالقلب على قول أبى حنيفة (رح) مفسَّرة بشيئين : الأول الاعتقاد الجازم سواء كان استدلاليا أو تقليديا ، ولذا حكموا بصحة إيمان المقلّد ، وهو الأصح .

والثانى : العلم الحاصل بالدليل ، ولذا زعموا أن الأصح أن إيمان المقلد غير صحيح .

ثم هذه الفرقة اختلفوا ، فقال بعضهم ، الإقرار شرط للإيمان فى حق إجراء الأحكام ، حتى إن من صدّق الرسول عليه السلام فهو مؤمن فيما بينه و بين الله تعالى ، و إن لم يقر بلسانه ، وهو مذهب أبى حنيفة (رح) ، و إليه ذهب الأشعرى فى أصح الروايتين وهو قول أبى منصور الماتريدى .

(١) حاشية السيالكوتى على الخيالى ص ٢٧ ، ومايليها

ولا يخفى أن الإقرار لهذا الغرض لا بد أن يكون على وجه الإعلان على الإمام وغيره من أهل الإسلام ، ليُجروا عليه الأحكام ، بخلاف ما إذا كان ركناً ، فإنه يكفى مجرد التكلم فى العمر مرة ، و إن لم يظهر على غيره ، كذا فى الخيالى .

وقال بعضهم : هو ركن ، ليس بأصلى له ، بل هو ركن زائد ، ولهذا يسقط حال الإكراه ؛ وقال فخر الإسلام : إن كونه زائداً مذهب الفقهاء،وكونه لإجراء الأحكام مذهب المتكلمين .

والفرقة الرابعة قالوا : إن الإيمان فعلٌ بالقلب واللسان وسائر الجوارح ؛ وهو مذهب أصحاب الحديث ومالك ، والشافعى ، وأحمد ، والأوزاعى ، وقال الإمام : وهو مذهب المعتزلة ،والخوارج ، والزيدية .

أما أصحاب الحديث فلهم أقوال ثلاثة :

القول الأول : أن المعرفة إيمان كامل ، وهو الأصل ، ثم بعد ذلك كل طاعة إيمان على حدة ، وزعموا أن الجحود و إنكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ، ولم يجعلوا شيئاً من الطاعات ما لم توجد المعرفة والإقرار باللسان ، إيمانا ، ولا شيئاً من المعاصى كفراً ، ما لم يوجد الجحود والإنكار ،لأن أصل الطاعات الإيمان، وأصل المعاصى الكفر ، والفرع لا يحصل بدون ما هو أصله ؛ وهو قول عبد الله بن سعد .

والقول الثانى : أن الإيمان اسم للطاعات كلها ، فرائضها ونوافلها ، وهى بجملتها إيمان واحد وأن من

ترك شيئاً من الفرائض فقد انتقض إيمانه ، ومن ترك النوافل لا ينتقض إيمانه .

والقول الثالث : أن الإيمان اسم للفرائض دون النوافل .

وأما المعتزلة فقد اتفقوا على أن الإيمان إذا عدى بالباء فالمقصود فى الشرع التصديق ، يقال آمن بالله أى صدّق إذ الإيمان بمعنى أداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية ، لا يقال: فلان آمن بكذا ، إذا صلى أوصام ؛ فالإيمان المتعدى بالباء يجرى على طريق اللغة ، وإذا أطلق غير معدّى فقد اتفقوا على أنه منقول نقلاً ثانياً من التصديق إلى معنى آخر .

ثم اختلفوا فيه على وجوه :

الأول : أن الإيمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة أو مندوبة أومن باب الاعتقادات أو الأقوال أو الأفعال ، وهذا قول واصل بن عطاء وأبى الهذيل ، والقاضى عبد الجبار .

والثانى : أنه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل ، وهو قول أبى على الجبّائى، وأبى هاشم .

والثالث : أنه عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد ، وهو قول النظام وأصحابه ، ومن قال: شرط كونه مؤمنا عندنا وعند الله اجتناب كل الكبائر .

وأما الخوارج فقد اتفقوا على أن الإيمان بالله يتناول معرفة الله تعالى ومعرفة كل ما نسب الله عليه دليلاً عقلياً ، أو نقلياً ، ويتناول طاعة الله فى جمع ما أمر به ونهى عنه صغيراً كان أو كبيراً ؛ وقالوا : مجموع هذه الأشياء هو الإيمان ؛ ويقرب من مذهب المعتزلة مذهب الخوارج ، ويقرب من مذهبهما مذهب السلف ، وأهل الأثر أن الإيمان عبارة عن مجموع ثلاثة أشياء : التصديق بالجنان ، والإقرار باللسان ، والعمل بالأركان ؛ إلاّ أن بين هذه المذاهب فرقاً وهو أن من ترك شيئاً من الطاعات فعلاً كان أو قولا خرج من الإيمان عند المعتزلة ، ولم يدخل فى الكفر بل وقع فى مرتبة بينهما يسمونها منزلة بين المنزلتين ؛ وعند الخوارج ، دخل فى الكفر لأن ترك كل واحد من الطاعات كفرٌ عندهم ؛ وعند السلف لم يخرج من الإيمان لبقاء أصل الإيمان الذى هو التصديق بالجنان .

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى : هذه أول مسألة نشأت فى الاعتزال .

ونقل عن الشافعى أنه قال : الإيمان هو التصديق والإقرار ، والعمل ، فالمخل بالأول وحده منافق ، وبالثانى وحده كافر ، وبالثالث وحده فاسق ينجو من الخلود فى النار ويدخل الجنة ؟

قال الإمام : هذا فى غاية الصعوبة ،لأن العمل إذا كان ركنا لا يتحقق الإيمان بدونه فغير المؤمن كيف يخرج من النار ويدخل الجنة .

قلت : الإيمان فى كلام الشارع قد جاء بمعنى أصل الإيمان ، وهو الذى لا يُعتبر فيه كونُه مقروناً بالعمل كما فى قوله عليه السلام: « الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وتؤمن بالبعث ، والإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلاة » الحديث .

وقد جاء بمعنى الإيمان الكامل وهو المقرون بالعمل ، وهو المقصود بالإيمان المنفي في قوله عليه السلام: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن،الحديث» وكذا كل موضع جاء بمثله ؛ فالخلاف في المسألة لفظي لأنه راجع إلى تفسير الإيمان ، وأنه في أي المعنيين منقول شرعي وفي أيهما مجاز ، ولا خلاف في المعنى فإن الإيمان المنجي من دخول النار هو الثاني باتفاق جميع المسلمين،والإيمان المنجي من الخلود في النار هو الأول باتفاق أهل السنة ،خلافاً للمعتزلة والخوارج .

و بالجملة فالسلف والشافعي جعلوا العمل ركناً من الإيمان بالمعنى الثاني دون الأول وحكموا مع فوات العمل ببقاء الإيمان بالمعنى الأول، و بأنه ينجو من النار باعتبار وجوده و إن فات الثاني ، فاندفع الإشكال .

اعلم أنهم اختلفوا في التصديق بالقلب الذي هو تمام مفهوم الإيمان عند الاشاعرة أو جزء مفهومه عند غيرهم فقيل هو من باب العلوم والمعارف فيكون عين التصديق المقابل للتصور .

ورُدّ بأنا نقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته صلى الله عليه وآله وسلم وما جاء به ، قال الله تعالى : (فلمّا جاءهُم ما عرفوا كفروا به)[1] ، و « يعرفُونه كما يعرفون أبناءهم الآية »[2] .

وأجيب : بأنا إنما نحكم بكفرهم لأن من أنكر منهم الرسالة أبطل تصديقه القلبي بتكذيبه اللساني ؛ ومن لم ينكرها أبطله بترك الإقرار اختياراً ، لأن الإقرار شرطٌ لإجراء الأحكام على رأي ، وركن الإيمان على رأي ، ولهذا لو حصل التصديق لأحد ومات من ساعته فجأة قبل الإقرار يكون مؤمنا إجماعا .

لكن بقي شيء آخر وهو أن الإيمان مكلّف به والتكليف إنما يتعلق بالأفعال الاختيارية فلا بد أن يكون التصديق بالقلب اختياريا والتصديق المقابل للتصور ليس اختياريا ، كما بين في موضعه .

وأجيب : بأن التكليف بالإيمان تكليف بتحصيل أسبابه من القصد إلى النظر في آثار القدرة الدالة على وجوده تعالى ، ووحدانيته ، وتوجيه الحواس إليها ، وترتيب المقدمات المأخوذة ، وهذه أفعال اختيارية ، ولذا قال القاضي الآمدي : التكليف بالإيمان تكليف بالنظر الموصل إليه وهو فعل اختياري .

وفيه أنه يلزم على هذا اختصاص التصديق بأن يكون علما صادراً عن الدليل .

وقيل: هو، أي التصديق،من باب الكلام النفسي وعليه إمام الحرمين ، وهكذا ذكر صدر الشريعة حيث قال : المقصود بالتصديق معناه اللغوي ، وهو أن ينسب الصدق إلى المخبر اختياراً لأنه إن وقع في القلب صدق المخبر ضرورة كما إذا شاهد أحدٌ المعجزة ووقع صدقُ دعوى النبوة في قلبه ضرورةً وقهراً من غير أن ينسب الصدق إلى النبي عليه السلام اختياراً ، لا يقال في اللغة إنه صدّقه ، فعُلِم أن المقصود من التصديق إيقاع نسبة الصدق إلى المخبر اختيارا ، الذي هو كلام النفس،و يسمى عقد الإيمان.

وظاهر كلام الأشعري أنه كلام النفس والمعرفة شرط فيه إذ المقصود بكلام النفس الاستسلام الباطني والانقياد لقبول الأوامر والنواهي ؛ و بالمعرفة إدراك

(١) ٨٩ البقرة ٢
(٢) ١٤٦ البقرة ٢

مطابقة دعوى النهى للواقع ، أى تجليها للقلب وانكشافها له ؛ وذلك الاستسلام إنما يحصل بعد حصول هذه المعرفة ويحتمل أن يكون كل منهما ركنا .

وقال بعض المحققين : إن كلاً من المعرفة والاستسلام خارج من مفهوم التصديق لغة ، وهو نسبة الصدق بالقلب أو اللسان إلى القائل ، لكنهما معتبران شرعاً فى الإيمان ، إماً على أنهما جزءان لمفهومه شرعاً ، أو شرطان لإجراء أحكامه شرعاً ؛ والثانى هو الراجح لأن الأول يلزمه نقل الإيمان عن معناه اللغوى إلى معنى آخر شرعى ، والنقل خلاف الأصل فلا يُصار إليه بغير دليل .

فائدة : قيل الإيمان والاسلام مترادفان .

وقيل : متغايران ، وسيجىء تفصيله فى لفظ الاسلام فى فصل الميم من باب السين .

فائدة : الإيمان هل يزيد وينقص أو لا ؛ اختلف فيه ، فقيل : لا يقبل الزيادة والنقصان ، لأنه حقيقة التصديق ، وهو لا يقبلهما .

وقيل : لا يقبل النقصان ، لأنه لو نقص لانتفى الإيمان ، ولكن يقبل الزيادة لقوله تعالى « زادتهم إيمانًا »[1] ونحوه .

وقيل : يقبلهما ، وهو مذهب جماعة أهل السنة ، من سلف الأمة وخلفائها .

وقال الإمام : هذا البحث لفظى ، لأن المقصود بالإيمان إن كان هو التصديق فلا يقبلهما ، لأن الواجب هو اليقين الغير القابل للتفاوت ، لعدم احتمال النقيض فيه والاحتمال ولو بأبعد وجه ينافى اليقين ؛ وإن كان المقصود به الأعمال ، إما وحدها ، أو مع التصديق ، فيقبلهما وهو ظاهر .

فإن قلت : انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف تتصور الزيادة والنقصان ؟

قلت : الأعمال ليست مما جعله الشارع جزءاً من الإيمان حتى ينتفى بانتفائها الإيمان ، بل هى تقع جزءاً منه إن وجدت ، فما لم توجد الأعمال فالإيمان هو التصديق والإقرار ، وإن وجدت كانت داخلة فى الإيمان ، فيزيد على ما كان قبل الأعمال .

وقيل : الحق أن التصديق يقبلهما بحسب الذات وبحسب المتعلق .

أما الأول : فلقبوله القوة والضعف فإنه من الكيفيات النفسانية القابلة لهما ، كالفرح ، والحزن ، والغضب ، وقولكم : الواجب هو اليقين ، والتفاوت لاحتمال النقيض .

قلنا : لا نسلم أن التفاوت لذلك فقط إذ يجوز أن يكون بالقوة والضعف ، بلا احتمال النقيض .

ثم الذى قلتم : يقتضى أن يكون إيمان النبى عليه السلام وإيمان آحاد الأمة سواء ، وأنه باطل إجماعاً ، ولقول إبراهيم عليه السلام : « ولكن ليطمئن قلبى[1] » فإنه يدلّ على قبول التصديق اليقينى للزيادة والنقصان .

---

(١) ٣ الأنفال ٨

(١) ٢٦٠ البقرة ٢

والظاهر أن الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال ، حكمُه حكمُ اليقين فى كونه إيماناً حقيقة ، فإن إيمان أكثر العوام من هذا القبيل؛ وعلى هذا فقبول الزيادة والنقصان واضح وضوحاً تاماً .

وأما الثانى فإن التصديق التفصيلى فى أفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابَه على تصديقه بالإجمال .

فائدة : هل الإيمان مخلوق أم لا ؟

فذهب جماعة إلى أنه مخلوق ، وذُكر عن أحمد بن حنبل وجمع من أصحاب الحديث أنهم قالوا : الإيمان غير مخلوق .

وأحسن ما قيل فيه : الإيمان إقرار وهو مخلوق ، لأنه صنع العبد ، أو هداية ، وهى غير مخلوقة ، لأنها صنع الرب ، هذا خلاصة ما فى العينى[1] شرح صحيح البخارى ، والفتح المبين شرح الأربعين ، وشرح المواقف ؛ وقد بقيت بعد أبحاث تركناها مخافة الإطناب فإن شئت تحقيقها فارجع إلى العينى فى أول كتاب الإيمان .

(الأَنانية) بالفتح [حب الذات شىء يضيفه الإنسان إلى نفسه كأن يقول : نفسى وروحى وذاتى ، وأنانية الحق وجودية وأنانيتنا عدمية ، لأن العبد وما فى يده ملك لمولاه ، كذا فى كشف اللغات .

وهى عند السالكين شرك خفى][1] ولذا وقع فى بعض الرسائل : الأَنانية عبارة عن الحقيقة التى يضاف إليها كل شىء من العبد ، كقولك : نفسى روحى ويدى ، وهذا كله شرك خفى ؛ وفى التحفة المرسلة : الأَنانية عبارة عن أن تكون حقيقتك وباطنك غير الحق ، ونفى الأَنانية هى عين معنى لا إله ، ثم إثبات الحق سبحانه فى باطنك ،ثانياً : عين معنى إلا الله .

(المؤنَّن) على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المحدثين ، هو الحديث الذى يقول فى إسناده الراوى: حدثنا فلان أن فلاناً قال كذا ، وهو كمَن فى اللقاء والمجالسة والسماع ، كذا فى الإرشاد السارى شرح صحيح البخارى .

(آن) بالمد فى اللغة ، والآن بالألف واللام ، الوقت الحاضر ، كما فى كنز اللغات .

قيل : أصل آن أوان حذفت الألف الأولى وقلبت الواو بالألف فصار آن ولم يجىء استعماله بدون الألف واللام بمعنى الوقت الحاضر ، كذا فى بعض اللغات .

وعند الحكماء : هو نهاية الماضى وبداية المستقبل ،

---

(١) شرح العينى على صحيح البخارى ١/١١٩ وما يليها ، شرح المواقف ٢/٤٥٤ — ٤٥٦

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« منى وخود بينى ونيز هرچه آنرا بخود مضاف گرداند چنانچه گويد نفس من وروح من وذات من وأنانيت حق وجوديه است وأنانيت ما عداميه است لأن العبد وما فى يده لمولاه ، كذا فى كشف اللغات ، واين نزد سالكان شرك خفى است » .

به ينفصل أحدهما عن الآخر ، فهو فاصل بينهما بهذا الاعتبار ، وواصل باعتبار أنه حدّ مشترك بين الماضي والمستقبل ، به يتصل أحدهما بالآخر ، فنسبة الآن إلى الزمان كنسبة النقطة إلى الخط الغير المتناهي من الجانبين ، فكما أنه لا نقطة فيه عندهم إلا بالفرض ، فكذلك لا آن في الزمان إلا بالفرض ، وإلا يلزم الجزء الذي لا يتجزى ولا وجود له في الخارج ، وإلا لكان في الحركة جزء لا يتجزى .

قال في شرح الملخص : قد تقرر عندهم أن الموجود في الخارج من الحركة هو الحصول في الوسط ، وأن ذلك الحصول يفعل بسيلانه الحركة ، بمعنى القطع ، التي هي عبارة عن الأمر الممتد من أول المسافة إلى آخرها ، وأيضاً يفعل سيلانها خطاً ، وإذا كان كذلك فاعلم أن الموجود من الزمان أمر لا ينقسم وأن ذلك الأمر الغير المنقسم يفعل بسيلانه الزمان ، فعلى هذا الموجود في الخارج من الزمان ليس إلا الآن ، المسمى بالآن السيال أيضاً ، هكذا في المباحث المشرقية .

قيل : وقد يقال الآن على الزمان الحاضر ؛ وفيه نظر ، إذ ليس عندهم زمان حاضر حتى يطلق عليه الآن ، بل الزمان منحصر في الماضي والمستقبل عندهم ؛ فالصواب أن يقال : وقد يقال الآن على الزمان القليل الذي عن جنبتي الآن ، وهو زمان متوسط بين الماضي والمستقبل ، كذا في شرح حكمة العين وحواشيه .

وبالجملة فالآن قد يطلق على طرف الزمان ، وقد يطلق على الزمان القليل ، ويجيء ما يتعلق بهذا في لفظ الزمان في فصل النون من باب الزاي المعجمة .

وعند السالكين هو العشق ، وفي مجمع السلوك في بيان معنى الوصول والسلوك [فلان عنده آن ، يعني عشق ، ففي اصطلاح الصوفية العشق هو الآن] .

(الآن الدائم) هو امتداد الحضرة الإلهية الذي يندرج به الأزل في الأبد ، وكلاهما في الوقت الحاضر ، لظهور ما في الأزل على أحيان[1] الأبد ، وكون كل حين منها مجمع الأزل والأبد ، فيتحد به الأزل والأبد والوقت الحاضر ، فلذلك يقال له باطن الزمان ، وأصل الزمان ، لأن الآنات الزمانية نقوش عليه ، وتغييرات يُظْهِر بها أحكامَه وصُوَره ، وهو ثابت على حاله دائماً سرمداً ، وقد يضاف إلى الحضرة العندية لقوله عليه السلام : « ليس عند ربك صباح ولا مساء » كذا في اصطلاحات الصوفية[2] ، لكمال الدين أبي الغنائم .

(الأين) بالفتح وبالمثناة التحتانية الساكنة ، عند الحكماء قسم من المقولات النسبية .

وهو حصول الجسم في المكان ، أي في الحيّز الذي يخصّه ، ويكون مملوءاً به ، ويسمى هذا أيناً حقيقيا .

وعرفوه أيضاً بأنه هيئة تحصل للجسم بالنسبة إلى مكانه الحقيقي ، أعني أنه الهيئة المترتبة على الحصول في الحيز ، لكن في ثبوت أمر وراء الحصول تردداً ، وقد يقال الأين لحصول الجسم فيما ليس مكاناً

---

(١) لفظ اصطلاحات الصوفية « أحايين »

(٢) اصطلاحات الصوفية ق ٤٦ ب

حقيقياً مثل الدار والبلد والإقليم ونحو ذلك مجازاً ، فإن كل واحدٍ منها يقع فى جواب أين .

والمتكلمون يسمون الأين بالسكون ، كذا فى شرح المواقف وحاشيته[1] للمولوى عبد الحكيم .

* * *

فصل الواو

(الأب) لغة بمعنى الوالد ، والآباء الجمع .

والآباء عند الحكماء تطلق على الأفلاك ، وقد سبق فى لفظ الأمهات فى فصل الميم .

(إخوان الصفا) [هم خلان الصفاء ، أى الجماعة التى تنزه أفرادها عن مقتضيات الكدر البشرى ، وتحلوا بأوصاف الكمالات الروحية][2] ، كذا فى لطائف اللغات .

(الأداة) عند النحاة والمنطقيين ، هو الحرف .

(الأداء) هو والقضاء بحسب اللغة ، يطلقان على الإتيان بالمؤقتات كأداء الصلاة ، وقضائها ، وبغير المؤقتات كأداء الزكاة والأمانة ، وقضاء الحقوق والحج للإتيان به ثانيا بعد فساد الأول ، ونحو ذلك .

وأما بحسب اصطلاح الفقهاء فهما ، أى الأداء والقضاء ، عند أصحاب الشافعى رحمه الله تعالى يختصان بالعبادات المؤقتة ، ولا يتصور الأداء إلا فيما يتصور فيه القضاء ، وأما مالا يتصور فيه القضاء كصلاة العيد والجمعة فلا يطلقون الأداء فيه ، وهما والإعادة أقسامٌ للفعل الذى تعلّق به الحكم ، فتكون أقساماً للحكم أيضاً ، لكن ثانيا و بالعرض ، فيقال : الحكم إما متعلق بأداء أو قضاء أو إعادة ، ولهذا قالوا : الأداء ما فُعل فى وقته المقدَّر له شرعاً أو لا ، واختيار « فعلٍ » على « وجب » ليتناول النوافلَ المؤقتة .

وقيد فى وقته ، للاحتراز عما فعل قبل الوقت أو بعده .

وقيد المقدَّر له للاحتراز عما لم يُقَدَّر له وقت ، كالنوافل المُطلقة ، والنذور المُطلقة ، والأذكار القلبية ، إذ لا أداء لها ولا قضاء ولا إعادة ، بخلاف الحج ، فإن وقته مقدَّر معين ، لكنه غير محدود ، فيوصف بالأداء لا بالقضاء ، لوقوعه دائما فيما قُدِّر له شرعاً أو لا ، و إطلاق القضاء على الحج الذى يُستدرك به حج فاسد من قبيل المجاز ، من حيث المشابهة مع المقتضى فى الاستدراك .

وقيد شرعا للتحقيق دون الاحتراز عما قيل ، وهو المقدَّر له لا شرعاً ، كالشهر الذى عينه الإمام لزكاته ، والوقت الذى عيّنه المكلف لصلاته لأن إيتاء الزكاة فى ذلك الشهر ، وأداء الصلاة فى ذلك الوقت أداء قطعاً ، اللهم إلاّ أن يقال المراد أنه ليس أداء من حيث وقوعه فى ذلك الوقت ، بل فى الوقت الذى قدّره الشارع ، كما فى الحج ، حتى لو لم يكن

---

(١) شرح المواقف وحاشيته ٢/٤٣١ .

(٢) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« يار آن وبرد زان روشن يعنى جماعتيكه ازمقتضيات كدورت بشرى رسته باشند وبأوصاف كمالات روحانى آراسته » .

الوقت مقدراً شرعاً لم يكن أداء ، كالنوافل المطلقة ، والنذور المطلقة .

وقولهم أولاً متعلّق بفعل واحترز به عن الإعادة ، فإن الظاهر من كلام المتقدمين والمتأخرين أن الإعادة قسيم للأداء والقضاء ، وذهب بعض المحققين إلى أنها قسم من الأداء ، وأن قولهم أولاً متعلّق بالمقدّر ، احتراز عن القضاء ، فإنه واقع فى وقته المقدّر له شرعاً ثانياً ، حيث قال عليه الصلاة والسلام : « فليصلّها إذا ذكرها ، فإن ذلك وقتُها » فقضاء صلاة النائم والناسى عند التذكر ، قد فعل فى وقتها المقدر لها ثانياً لا أولاً .

ولا يرد أن القضاء موسّع ، ووقته العمر ، فلا يتقدر بزمان التذكّر ، لأنه لا يُدّعى انحصار الوقت فيه ، بل المراد أن زمان التذكر وما بعده زمان قد قدّر له ثانياً .

فإن قلت : فالنوافل لها على هذا وقت مقدر أولاً هو وقت العمر ، كما أن لقضاء الظهر وقتاً مقدراً ثانياً ، هو بقية العمر .

قلت : البقية قُدِّرت وقتاً له بالحديث المذكور ، إذا حُمل على أن ذلك وما بعده وقت له ، وأما أن العمر وقت للنوافل فمن قضية العقل لا من الشرع .

والقضاء ما فُعل بعد وقت الأداء استدراكاً لما سبق له وجوب مطلقاً ، فبقولهم بعد وقت الأداء خرج الأداء والإعادة فى وقته .

وبقولهم استدراكاً خرجت إعادة الصلاة المؤدّاة فى وقتها خارج وقتها ، فإنها ليست قضاء ولا أداء ولا إعادة اصطلاحاً ، وإن كانت إعادةً لغة .

وبقولهم لما سبق له وجوب خرج النوافل .

وقولهم مطلقاً ، تنبيه على أنه لا يشترط فى كون الفعل قضاء الوجوبُ على المكلف ، بل المعتبر مطلق الوجوب ، فدخل فيه قضاء النائم ، والحائض إذ لا وجوب عليهما عند المحققين منهم ، وإن وجد السبب لوجود المانع ، كيف وجواز الترك مجمع عليه ، وهو ينافى الوجوب .

وأما عند أبى حنيفة : فالنوم لا يسقط نفس الوجوب بل وجوب الأداء ، والحيض ، وكذا النفاس لا يُسقطان نفس الوجوب ، بل وجوب الأداء إلا أنه ثبت بالنص الطهارة عنهما للصلاة ، فحينئذ لا حاجة إلى قيد مطلقا .

وبالجملة فالفعل إذا كان مؤقتا من جهة الشرع لا يجوز تقديمه لا بكله ولا ببعضه على وقت أدائه ، فإن فُعل فى وقته فأداء ، وإعادة ؛ وإن فُعل بعد وقته فإن وجد فى الوقت سبب وجوبه سواء ثبت الوجوب معه ، أو تخلف عنه لمانع فهو قضاء ، وإن لم يوجد فى الوقت سبب وجوبه لم يكن أداء ، ولا قضاء ، وإعادة .

فإن قلت : إذا وقعت ركعة من الصلاة فى وقتها وباقيها خارجة عنه فهل هى أداء أو قضاء ؟

قلنا : ما وقعت فى الوقت أداء والباقى قضاء فى حكم الأداء تبعا ، وكذا الحال فيما إذا وقع فى الوقت أقل من ركعة .

والإعادة ما فُعل فى وقت الأداء ثانيا لخلل فى الأول : وقيل لعذر ، كما يجىء فى محله .

وعند الحنفية من أقسام المأمور به ، موقت ، فالأداء تسليم عين ما ثبت بالأمر إلى مستحقه ، فإن أداء الواجب إنما يسمى تسليما ، إذا سُلم إلى مستحقه ؛ والقضاء تسليم مثل ما وجب بالأمر ؛ والمراد بما ثبت بالأمر ما عُـلم ثبوته بالأمر ، لا ما ثبت وجوبُه ، إذ الواجب إنما هو بالسبب ؛ وحينئذ يصح تسليم عين ما ثبت مع أن الواجب وصف فى الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن أداء عينه ، وذلك لأن الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت فى الذمة لا تسليم عين ما عُلم ثبوته بالأمر ، كفعل الصلاة فى وقتهـــا و إيتاء ربع العشر .

و بالجملة فالعينية والمثلية بالقياس إلى ما عُلم من الأمر ، لا ما ثبت بالسبب فى الذمة ، فلا حاجة إلى ما يقال : إن الشرع شغل الذمة بالواجب ثم أمر بتفريغها ، فأخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كأنه عينه .

ثم الثابت بالأمر أعم من أن يكون ثبوته بصريح الأمر ، نحو (أقيموا الصلاة) أو بما هو فى معناه ، نحو (ولله على الناس حجّ البيت) ؛ ومعنى تسليم العين أو المثل فى الأفعال والأعراض إيجادها والإتيان بها ، كأن العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها و يسلّمها إليه تعالى .

ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم أداء الزكوات ، والأمانات ، والمنذورات ، والكفارات .

واختيار «ثبت» على «وجب» ليعم أداء النفل .

قيل : هذا خلاف ماعليه الفقهاء ، من أن النفل لا يطلق عليه الأداء إلا بطريق التوسع ، نعم موافق لقول من جعل الأمر حقيقة فى الإيجاب والندب .

واختيار « وجب» فى حد القضاء بناء على كون المتروك مضمونا والنفل لا يُضمن بالترك ، وأما إذا شرع فيه وأفسده ، فقد صـــار بالشروع واجباً فيقضى .

والمراد بالواجب ما يشتمل الفرض أيضا .

ولا بد من تقييد مثل الواجب بأن يكون من عند من وجب عليه كما قيّده به البعض ، وقال : إسقاط الواجب بمثل من عند المأمور وهو حقه ، هو القضاء احترازا عن صرف دراهم الغير إلى دينه فإنه لا يكون قضاء ، وللمالك أن يستردها من رب الدين وكذا إذا نوى أن يكون ظهر يومه قضاء من ظهر أمسه ، أو عصره قضاء من ظهره ، لا يصح مع قوة المماثلة ، بخلاف النفل إلى الفرض ، مع أن المماثلة فيه أدنى .

و إنما صح صرف النفل إلى الفرض ، لأن النفل خالص حق العبد ، وهو قادر على فعله ، فإذا صرفه إلى القضاء جاز .

فإن قيل : يدخل فى تعريف الأداء الإتيان بالمباح الذى ورد به الأمر ، كالاصطياد بعد الإحلال ولا يسمى أداء إذ ليس فى العرف إطلاق الأداء عليه ؟

قلت: المباح ليس بمأمور به عند المحققين،فالثابت بالأمر لا يكون إلا واجباً أو مندوبا لكن عند من

قال بأنه مأمور به : فينبغى أن يسمى أداء : كما ذكر صاحب الكشف .

اعلم أنه قد يطلق كل من الأداء والقضاء على الآخر مجازاً شرعيا ، لتباين المعنيين ، مع اشتراكهما فى تسليم الشىء إلى من يستحقه ، وفى إسقاط الواجب كقوله تعالى : (فإذا قضيتم مناسككم)[1] أى أديتم ، وكقوله تعالى :(فإذا قُضِيت الصلاة)[2] أى أديت صلاة الجمعة ؛ وكقولك نويت أداء ظهر أمس .

وأما بحسب اللغة فقد ذكروا أن القضاء حقيقة فى تسليم العين والمثل ، وأن الأداء مجاز فى تسليم المثل .

واعلم أيضا أنهم لم يذكروا الإعادة فى هذا التقسيم لأنها داخلة فى الأداء والقضاء على ما يجىء فى محلها.

التقسيم : الأداء ينقسم إلى أداء محض، وهو مالا يكون فيه شبه من القضاء بوجه من الوجوه من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه، وإلى أداء يشبه القضاء.

والأول ، أى الأداء المحض ، ينقسم إلى:

كامل : وهو ما يؤدى على الوجه الذى شرع عليه ، كالصلاة بجماعة وردّ عين المغصوب .

وقاصر وهو بخلافه كالصلاة منفرداً فإنه أداء على خلاف ما شرع عليه ، فإن الصلاة لم تشرع إلا بجماعة لأن جبريل عليه السلام علم الرسول عليه الصلاة والسلام الصلاة أولا بجماعة فى يومين ، وكردّ المغصوب مشغولا بالجناية ، أو بالدين، بأن غصب عبداً فارغاً، ثم لحقه الدين فى الجناية فى يد الغاصب .

والأداء الذى يشبه القضاء كإتمام الصلاة من اللاحق، فإنه أداء من حيث بقاء الوقت وشبيه بالقضاء من حيث إنه لم يؤدّ كما التزم، فإنه التزم الأداء مع الإمام.

والقضاء أيضا ينقسم إلى :

قضاء محض ، وهو مالا يكون فيه معنى الأداء أصلا لا حقيقة ولا حكما .

وقضاء فى معنى الأداء وهو بخلافه .

والأول ينقسم إلى : القضاء بمثل معقول ، وإلى القضاء بمثل غير معقول ؛ والمراد بالمثل المعقول أن يدرك مماثلته بالعقل ، مع قطع النظر عن الشرع ، وبغير المعقول أن لا يدرك مماثلته إلا شرعاً .

والمثل المعقول ينقسم إلى :

المثل الكامل : كقضاء الفائتة بجماعة .

وإلى القاصر : كقضائها بالانفراد .

والقضاء الغير المحض ، كما إذا أدرك الإمام فى العيد راكعاً كبّر فى ركوعه ، فإنه وإن فات موضعه ، وليس لتكبيرات العيد قضاء إذ ليس لها مثل ، لكن للركوع شبهاً بالقيام لبقاء الاستواء فى النصف الأسفل فيكون شبيهاً بالأداء ، فصارت الأقسام سبعة .

ثم جميع هذه الأقسام توجد فى حقوق الله ، وفى حقوق العباد ، فكانت الأقسام أربعة عشر .

هذا كله خلاصة ما فى العضدى وحواشيه ، والتلويح وكشف البزدوى[1] .

ثم الأداء عند القراء يطلق على أخذ القرآن عن

---

(١) من آية ٢٠٠ سورة البقرة .
(٢) من آية ١٠ سورة الجمعة .

(١) التلويح ١ / ١٦١ ، ١٦٦ ، العضدى ١ / ٢٣٣ وما بينها ، كشف البزدوى ١ / ١٣٣ – ١٤٩ .

المشايخ ، كما يجيء فى لفظ التلاوة فى فصل الواو من باب التاء .

(المواساة)[١] أن يُنزل غيره منزلة نفسه فى النفع له والدفع عنه .

والإيثار أن يقدِّم غيرَه على نفسه فيهما ، وهو النهاية فى الأخـــوة ، كذا فى تعريفات السيد الجرجانى[٢] .

***

فصل الهاء

(الألوهية) هى عند الصوفية اسم مرتبة جامعة لمراتب الأسماء والصفات كلها ، كذا فى شرح الفصوص فى الفص الأول ؛ وفى الإنسان الكامل[٣] جميع حقائق الوجود وحفظها فى مراتبها يسمى الألوهية .

والمراد بحقائق الوجود أحكام المظاهر مع الظاهر فيها ، أعنى الحق والخلق .

فشمول المراتب الإلهية ، والكونية وإعطاء كلٍّ حقه من مرتبة الوجود هو معنى الألوهية .

والله اسم لرب هذه المرتبة ، ولا يكون ذلك إلا لذات الواجب الوجود ، فأعلى مظاهر الذات الألوهية إذ له الحيطةُ على كل مظهر .

(١) قوله : المواساة ، إلى آخر ما نقل لم يرد فى م

(٢) التعريفات ١٠٤ .

(٣) الإنسان الكامل ٣٧/١ .

فالألوهية أم الكتاب ، والقرآن هو الأحدية ، والفرقان هو الواحدية ، والكتاب المجيد هو الرحمانية ، كل ذلك بالاعتبار ، وإلاّ فَأمُّ الكتاب بالاعتبار الأول الذى عليه اصطلاح القوم هو ماهية كنه الذات ، والقرآن هو الذات ، والفرقان هو الصفات والكتاب هو الوجود المطلق ، ولا خلاف بين القولين إلا فى العبارة والمعنى واحد .

فأعلى الأسماء تحت الألوهية الأحدية ، والواحدية أول تنزّلات الحق من الأحدية .

فأعلى المراتب التى شملتها الواحدية المرتبة الرحمانية وأعلى مظاهر الرحمانية فى الربوبية ، وأعلى مراتب الربوبية فى اسمه الملك ، فالملكية[١] تحت الربوبية ، والربوبية تحت الرحمانية والرحمانية تحت الواحدية ، والواحدية تحت الأحدية ، والأحدية تحت الألوهية ، لأن الألوهية إعطاء حقائق الوجود وغير الوجود حقها مع الحيطة والشمول .

والأحدية حقيقة من حقائق الوجود ، فالألوهية أعلى ، ولذا كان اسمه الله أعلى الأسماء ، وأعلى من اسمه الأحد ؛ انتهى ما فى الإنسان الكامل .

قال العلماء : الله اسم للذات الواجب الوجود ، والمستحق لجميع المحامد ؛ وذِكْرُ الوصفين إشارة إلى استجماع اسم الله جميعَ صفات الكمال .

أما وجوب الوجود ، فإنه يستتبع سائر صفات الكمال .

(١) فى الأصول : للملائكة ، والذى أثبتناه عن الإنسان الكامل .

وأما استحقاق جميع المحامد فلأن كلّ كمال يستحق أن يُحمد عليه ، فلو شذ كمال من الثبوت له تعالى ، لم يكن مستحقاً للحمد على هذا الكمال فلم يكن مستحقا لجميع المحامد .

وأما وجه استجماعه سائر صفات الكمال ودلالته عليها فهو أنه تعالى اشتهر بهذه الصفات فى ضمن إطلاق هذا الاسم فتفهم هذه الصفات منه ولا تفهم هذه الصفات من اسمه الرحمن عند إطلاقه ، وذلك كاشتهار حاتم بالجود فى ضمن إطلاق هذا الاسم .

فائدة : اختلفوا فى واضعه ، والأصح أن واضعه هو الله لأن القوة البشرية لاتفى بإحاطة جميع مشخصات ذاته ؛ ثم أوحى إلى النبى عليه السلام ، أو ألهَم إلى العباد بأنه علَم للذات كما هو رأى الأشعرى فى وضع جميع الألفاظ .

وقيـــل : واضعه البشر ، ويكفى فى ملاحظة المشخصات ملاحظة كونه تعالى قادرا موجدا للعالم رزاقاً إلى غير ذلك من الصفات .

فائدة : اختلفوا فى أنه مشتق أم لا ؟ فالمحققون على أنه ليس بمشتق بل هو اسم مرتجل لأنه يوصف ولا يوصف به ؛ وأيضا لا بد للصفات من موصوف تجرى تلك الصفات عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها ، ولأنه لو كان وصفا لم يكن قوله : لا إله إلا الله ، توحيدا .

وقيل : إنه مشتق من أَلَه،إلَهَة، وأُلوهية ، وأُلوهةً بمعنى عَبَد ، وأصله إله، فِعال بمعنى المفعول، أى المعبود لحذفت الهمزة من غير تعويض بدليل قولنا الإله .

وقيل : عوض عنها الألف واللام ،ولذا قيل: يا ألله، بقطع الهمزة إلا أنه مختص بالمعبود بالحق .

والإله فى أصل وضعه لكل معبود بحق كان أو لا، ثم غلب على المعبود بحق .

وقيل : مشتق من أَلِه بمعنى تحيّر ، إذ العقول تتحير فى معرفته .

وقيل : من أَلِه الفصيل ، إذا أُولع بأمّه ، إذ العباد مولعون بالتضرّع إليه .

وقيل : من وَلَه إذا تحيّر، فهمزته بدل عن الواو ، كإعاء وإشاح .

وقيل : أصله لاه ، مصدر لاه يليه ، إذا احتجب وارتفع لأنه محجوب عن البصر، مرتفع عن كل شىء .

وقيل: أصله لاها بالسريانية، فعُرِّب بحذف الألف الأخيرة ، وإدخال لام التعريف فى أوله ؛ هكذا يستفاد من التفاسير وحواشى التلخيص .

(العلم الإلٰهى) هو علم من أنواع الحكمة النظرية ويسمى أيضا بالعلم الأعلى ، وبالفلسفة الأولى ، وبالعلم الكلى وبما بعد الطبيعية ، وبما قبل الطبيعية ، وقد سبق فى المقدمة .

***

فصل اليـاء

(الإيلاء) لغة: مصدر آليت على كذا إذا حلفت عليه ، فأبدلت الهمزة ياء والياء ألفا ، ثم همزة،

والاسم منه أليّه ، وتعديته بمن فى القسم على قربان المرأة لتضمين معنى البعد ، ومنه قوله تعالى : (للذين يُؤلون من نسائهم)[١] .

وشرعا : حَلِفٌ يمنع وطء الزوجة أربعة أشهر إن كانت حُرّة وشهرين إن كانت أمة .

والمراد بالمنع المنع فى الجملة فلا يرد أنه مما لم يمنع .

وقولهم : وطء الزوجة ، أى لا غير الوطء كما هو المتبادر. فلو قال: والله لا أمسّ جلدك لا يكون موليًا يحنث بالمس دون الوطء ، كما هو فى قاضيخان ، فلا حاجة إلى زيادة قيد .

ولا يحنث إلا بالوطء ، و إطلاق الزوجة دال على أنها أعم من أن تكون فى الابتداء والبقاء معا ، أو فى الابتداء فقط ؛ فلو آلى من زوجته الحرة ثم أبانها بتطليقة، ثم مضت مدة الإيلاء وهى ممتدّة وقع عليها طلقة ، كما فى الذخيرة ، لكن فى قاضيخان: لو آلى من زوجته الأمة ، ثم اشتراها فانقضت مدته لم يقع .

والمراد بأربعة أشهر أربعة أشهر متوالية هلالية ، أو يومية ؛ وفيه إشارة إلى أنه لو عقد على أقل من المدتين لم يكن إيلاء بل يمينًا ، وإلى أن الوطء فى تلك المدة لازم ديانة ، ومطالَب شرعا ، فلو لم يطأ فيها لأثم ، وأجبره القاضى عليه بخلاف ما دون تلك المدة كما فى خزانة المفتين ، فعلى هذا فالإيلاء نفس اليمين كما فى المحيط ، والتحفة، والكافى وغيرها ، لكن فى قاضيخان والنهاية أن الإيلاء : منع النفس عن قربان المنكوحة منعا مؤكدا باليمين ، بالله تعالى أو غيره ، من طلاق أوعتاق ونحو ذلك مطلقًا أو مؤقتا بالمدة المذكورة أى بأربعة أشهر فى الحرائر وشهرين فى الإماء ، هكذا فى جامع الرموز[١] ، هذه عند أبى حنيفة (رح) .

والإيلاء عند الشافعى : حَلِفٌ ، بأن يحلف على أن لا يقربها أكثر من أربعة أشهر ، فإذا أمضت الأربعة وقف فإما أن يجامع أو يطلق ؛ فإن امتنع طلّق عليه القاضى .

ومدة الإيلاء لاتتنصف برقّ أحد الزوجين عنده، وعند أبى حنيفة رحمه الله تتنصف برق المرأة ، وعند مالك برق الزوج ؛ كذا فى التفسير الكبير وتفسير أحمد الرازى .

والإيلاء[٢] على قسمين مؤبّد ، ومؤقت :

الأول : نحو والله لا أقربك . أو قال إن قربتك فعلىّ حج ، أو فأنت طالق ، ونحوه .

والثانى: لا أقربك أربعة أشهر، فإن قربها فى المدة حنث ، وتجب الكفارة فى الحلف بالله تعالى ، وفى غيره الجزاء وسقط الإيلاء ، وإن لم يقربها بانت بتطليقة واحدة ، وسقط الحلف المؤقت لا المؤبد حتى لو نكحها ثانيا ولم يقربها أربعة أشهر تَبِينُ ثانيًا ، وهكذا ثالثًا ويبقى الحلف بعد ثالث لا الإيلاء ، هكذا فى شرح[٣] الوقاية .

---

(١) ٢٢٦ سورة البقرة ٢ .

(١) جامع الرموز ٢/٥٥٠ .
(٢) قوله : والإيلاء ، إلى آخر الكلام لم يرد فى م .
(٣) شرح مختصر الوقاية ص ٢٥٥ .

(الآية) فى اللغة [العلامة ؛ وفى القرآن كلام تامّ مركب من جمل وطائفة من حروفه][1] .

أصله أوية بالتحريك، وآى ، وآياء ، وآيات جمع ، كذا فى الصراح ؛ وفى جامع الرموز : الآية العلامة ، وشرعاً ما تبين أوله وآخره توقيفاً ، من طائفة من كلامه تعالى بلا اسم . انتهى .

وقوله : بلا اسم احتراز عن السورة ، وهـــذا التعريف أصح .

وقال صاحب الإتقان : الآية قرآن مركب من جمل ذو مبدأ ومقطع ومندرج فى سورة ، وأصلها العلامة ، ومنه (إنّ آية ملـكه)[2] ، لأنها علامة للفصل والصدق والجاعة لأنها جماعة كلمات ، كذا قال الجعبرى ؛ وقال غيره : الآية طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وما بعدها .

وقيل :هى الواحدةمن المعدودات فى السور، سميت بها لأنها علامة على صدق من أتى بها ، وعلى عجز المتحدى بها .

وقيل: لأنها علامة على انقطاع ما قبلها من الـكلام وانقطاعها مما بعدها ، قال الواحدى : و بعض أصحابنا يجوِّز على هذا القول تسمية أقل من الآية آية لولا التوقيف وارد بما هى عليه الآن .

وقال أبو عمرو الدانى[3] لا أعلم كلة هى وحدها آية ، إلا قوله تعالى (مُدهامّتان)[1] ، وقال غيره : بل فيه غيرها مثل : (والفجر)، (والضحى) ، (والعصر) ، وكذا : فواتح السور عند من عدها آيات .

وقال بعضهم : الصحيح أن الآية إنما تُعلم بتوقيف من الشارع كمعرفة السورة، قال:فالآية طائفة من حروف القرآن عُلم بالتوقيف انقطاعها معنًى عن الكلام الذى بعدها، فى أول القرآن وعن الكلام الذى فى آخر القرآن، وعما قبلها وما بعدها فى غيرها ، غير مشتمل على مثل ذلك ؛ وقال: بهذا القيد خرجت السورة ، لأن السورة تشتمل الآيات بخلاف الآية فإنها لا تشتمل آية أصلا .

وقال الزمخشرى : الآيات علم توقيفى لا مجال للقياس فيه، ولذلك عدّوا (آلم) آية، حيث وقعت ولم يعدوا (المر)و(الر)، وعدوا (حم) آية فى سورها، و(طه) و (يس)، ولم يعدوا (طس) ؛ وقال ابن العربى : تعديد الآى من معضلات القرآن ، ومن آياته طويل وقصير ، ومنه ما ينقطع ، ومنه ما ينتهى إلى تمام الـكلام ، ومنه ما يكون فى أثنائه .

وقال غيره : سبب اختلاف السلف فى عدد الآى أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان يقف على رءوس الآى للتوقيف ؛ فإذا عُلم محلّها وصل للتمام ، فيحسب السامع حينئذ أنها فاصلة .

وقد أخرج ابن الضُرَيس من طريق عثمان بن عطاء ، عن أبيه ،عن ابن عباس قال: جميع آى القرآن ستة آلاف آية ،وستمائة آية ، وست عشرة آية .

وجميع حروف القرآن ثلثمائة ألف حرف ، وثلاثة وعشرون ألف حرف ،وستمائة حرف، وسبعون حرفا .

وقال الدانى : أجمعوا على أن عدد الآى ستة

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« نشان ويك نحن تمام ازقرآن وجماعى حروف آزدى » .
(٢) من آية ٢٤٨ سورة البقرة .
(٣) فى الأصول : الدوانى .

(١) آية ٦٤ سورة الرحمن .

آلاف آية ، ثم اختلفوا فيما زاد ، فمنهم من لم يزد ، ومنهم من قال : ومائتا آية وأربع آيات ، وقيل : وأربع عشرة ، وقيل : وتسع عشرة ، وقيل : وخمس وعشرون ، وقيل : وست وثلاثون .

ثم اعلم أنه قال ابن السكيت : المنزّل من القرآن على أربعة أقسام : مكىّ ومدنىّ ، وما بعضُه مكىّ و بعضُه مدنىّ ، وما ليس بمكىّ ولا مدنىّ .

والناس فى المكى والمدنى ثلاثة اصطلاحات :

أولها أشهر ، وهو : أن المكى ما نزل قبل الهجرة ، والمدنى ما نزل بعد الهجرة ، سواء نزل بالمدينة ، أو بمكة عام الفتح ، أو عام حجة الوداع ، أم بسفر من الأسفار ، فما نزل فى سفر الهجرة مكى .

وثانيها : أن المكىّ ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة ، والمدنىّ ما نزل بالمدينة ، فما نزل فى الأسفار ليس بمكىّ ولا مدنىّ فثبت الواسطة .

وثالثها : أن المكىّ ما وقع خطاباً لأهل مكة ، والمدنىّ ما وقع خطاباً لأهل المدينـــة ، انتهى ما فى الإتقان[1] .

والآية عند الصوفية عبارة عن الجمع ، والجمع شهود الأشياء المتفرقة بعـين الواحدية الإلٰهيـة الحقيقية .

وفى الإنسان الكامل[2] الآيات عبارة عن حقائق الجمع ، كل آية تدل على جمع إلٰهى ، من حيث معنى مخصوص ، يعلم ذلك الجمع إلٰهى من مفهوم الآية المتلوّة ، ولا بدّ لكل جمع من اسم جمالى وجلالى يكون التجلّى الإلٰهى فى ذلك الجمع ، من حيث ذلك الاسم ، فكانت الآية عبارة عن الجمع لأنها عبارة واحدة عن كلمات شتى ، وليس الجمع إلا شهود الأشياء المتفرقة بعين الواحدية الإلٰهية الحقيقية .

(١) فى الإتقان « ابن النقيب » وعبارته : « وقال ابن النقيب فى مقدمة تفسيره » الإتقان ١/٩ .

(٢) الإنسان الكامل ١/١٠٩ .

فصل الألف

(البدء) بسكون الدّال المهملة ، فى اللغة : افتتاح الشىء .

وأهل الحديث يقولون بدِّينا ، بمعنى بدأنا ؛ كذا فى بعض اللغات ؛ وكذا البداية على ما فى كنز اللغات .

والبداية عند الصوفية : التحقق بالأسماء والصفات وهو البرزخ الأول من برازخ الإنسان ، وقد سبق فى فصل السين من باب الألف .

(المبدأ) اسم ظرف من البدء ، وهو عند الحكماء يطلق على السبب ؛ وفى العضدى : ويسمى الحكماء السبب مبدأ أيضا ، انتهى.

وفى بعض حواشى التجريد : المبدأ يشتمل المادة وسائر الأسباب الصورية، والغائية، والشرائط ، انتهى.

ويطلق عند الصوفية على الأسماء الكلية الكونية كما سيجىء فى لفظ المعاد فى فصل الدال من باب العين[1] .

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« ونزد صوفيه اسماى كلى كونى راكويند جنانكه در لفظ معاد در فصل دال از باب عين خواهد آمد ».

(المبدأ الفياض) هو الله تعالى ، وعن بعض الحكماء أنه العقل الأول على ما فى بحر الجواهر .

والمستفاد مما ذكروه فى مباحث العقول أنه العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال .

(المبدأ الذاتى) عند أهل الهيئة ، القائلين بحركة الإقبال والإدبار ، للفلك ، هو أول الحمل من منطقة البروج .

(المبدأ الطبيعى) عندهم ، هو أول الحمل من معدّل النهار ، كذا ذكر عبد العلى البرجندى فى شرح التذكرة .

(المبادىء) هى جمع مبدأ ؛ وفى اصطلاح العلماء تطلق على ما تتوقف عليه مسائل العلم ، على ما سبق فى المقدمة ، وعلى الأسباب ، وعلى الأعضاء الرئيسية فى بدن الإنسان ، على ما فى « بحر الجواهر » .

(المبادىء العالية[1]) هى العقول والنفوس السماوية .

(مبادىء النهايات) هى فروض العبادات ، أى الصلاة ، والزكاة ، والصوم ، والحج ، وذلك أن نهاية الصلاة هى : كمال القُرب ، والمواصلة الحقيقية ، ونهاية الزكاة هى بذل ما سوى الله بخلوص محبة الحقّ ونهاية الصوم هى الإمساك عن الرسوم الخلقية

(١) المبادىء العالية ومبادىء النهايات مما لم يرد فى م .

وما يقويها بالفناء في الله؛ ولهذا قال تعالى: في الكلمات القُدْسية : (الصومُ لي : وأنا أجزي به)؛ ونهاية الحج الوصول إلى المعرفة ، والتحقق بالبقاء بعد الفناء لأن المناسك كلها وضعت بإزاء منازل السالك إلى النهاية ، ومقام أحدية الجمع والفرق ، كذا في الاصطلاحات الصوفية[1] لكمال الدين .

(الابتداء) هو لغة : الافتتاح ، وفي عرف العلماء يطلق على معان :

منها ذكر الشيء قبل المقصود ، وهو المسمىّ بالابتداء العرفي .

ومنها ما يكون بالنسبة إلى جميع ما عداه ، وهو المسمى بالابتداء الحقيقي .

ومنها ما يكون بالنسبة إلى بعض ما عداه وهو المسمى بالابتداء الإضافي ، وهذا على قياس معنى القصر الحقيقي ، والإضافي ؛ فالابتداء بالبسملة حقيقي و بالتحميد إضافي .

ولا يرِد ما قيل إن كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير صحيح ، إذ الابتداء الحقيقي إنما يكون بأول أجزاء البسملة إذ الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي أن يكون بعض أجزائها متّصفاً بالتقديم على البعض كما أن اتصاف القرآن بكونه في أعلى مرتبة البلاغة بالنسبة إلى ما سواه لا ينافي أن يكون بعضُ سوره أبلغ من بعض[2] .

ثم الابتداء العرفي أمر ممتد يمكن الابتداء به بأمور متعددة من التسمية والتحميد ، وغيرهما ، وقد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الإضافي ، هكذا يستفاد من حاشية الخيالي للمولوي عبد الحكيم[1] .

ومنها مقابل الوقف ، كما يجيء في فصل الفاء من باب الواو مع بيان أنواعه ، وهو من مصطلحات القراء .

ومنها الركن الأول من المصراع الثاني على ما في المطول وغيره ، وهذا من مصطلحات العروضيين .

ومنها الزحاف الواقع في الصدر ، على ما يجيء في فصل الفاء من باب الزاي المعجمة ، وهذا أيضا من مصطلحات أهل العروض .

ومنها ما هو مصطلح النحاة وهو تجريد الاسم عن العوامل اللفظية للاسناد ، أي ليسند إلى شيء أو ليسند إليه شيء .

---

(١) اصطلاحات الصوفية ورقة ٥٥ .

(٢) في هامش ل ما يلي :

في شرح السيد للمفتاح أن آيات الكلام المجيد بأسرها =

= في مرتبة الإعجاز مع كونها متفاوتة في طبقات البلاغة ولقد أحسن من قال [شعر فارسي في الأصل نصه] .

در بيان ودر فصاحت كي بوديكسان سخن
ورجه كونيده بودجون حافظ وجون أصمعي
ور كلام ايزد بي جونكه وحي منزلت
كي بود تبت يدا ما نند يارض ابلعي

وترجمته :

« لا يكون الكلام متساويا في الفصاحة والبيان ولو كان القائل كحافظ والأصمعي ، أما في كلام الله فإن الآيات جميعها في مرتبة الإعجاز » المصحح

(١) انظر حاشية السيالكوتي على الخيالي ٣٠ / ٣٢

وقولهم للإسناد لإخراج التجريد الذى يكون للعدّ فإن الأسماء المعدودة مجردة عن العوامل اللفظية لكن لا للإسناد ، وذلك الاسم يسمى بالمبتدأ ، وذلك الشىء يسمى بالخبر .

إن قيل : التجريد عدَمى فلا يؤثر ، والابتداء من العوامل المعنوية والعامل لابد أن يكون مؤثراً فالأولى أن يفسَّر الابتداء بجعل الاسم فى صدر الكلام تحقيقاً أو تقديراً للإسناد إليه أو إسناده إلى شىء .

قلنا : العوامل علامات لتأثير المتكلِّم لا مؤثِّرات فإن المؤثر هو المتكلم ، ولا محذور فيه مع أن ما جعله أولى أمر اعتبارى فلا يصح أن يكون مؤثراً .

ثم المبتدأ عندهم على قسمين :

أحدهما : الاسم المجرد عن العوامل اللفظية معنًى من حيث هو اسم للإسناد إليه ؛ والاسم أعم من اللفظى والتقديرى فيتناول نحو : (وأن تصوموا خيرٌ لكم)[1] والمجرد معناه الذى لم يوجد فيه عاملٌ أصلا حتى يؤول إلى السلب الكلى .

واحترز به عن الاسم الذى فيه عامل لفظى كاسمى إنّ وكان .

ومعنى تمييز عن المجرد : أى المجرد عنها معنًى سواء لم يكن فيه عامل لفظاً نحو : زيد قائم ، أو كان لكنه معدوم معنًى وحكما بأن لا يكون مؤثراً فى المعنى كالمبتدأ المجرور بحرف الجر الزائد نحو : بحسْبِك درهم .

---

(١) ١٨٤ البقرة ٢

وقولهم : من حيث هو اسم قيد للتجريد ، أى إنما يعتبر التجريد للإسناد إليه من حيث هو اسم ؛ أماّ إذا كان صفة كما هو القسم الثانى فلم يعتبر فيه التجريد عنها الإسناد إليه إذ المبتدأ هو المسند فى القسم الثانى ، كذا قيل .

وفيه أنه إن أريد بالاسم مقابل الصفة مطلقاً فلا يجب فى التجريد لأجل الإسناد أن يكون اسماً بل يجوز أن يكون صفةً أيضاً نحو : حاتم من قريش ، وإن أريد مقابل الصفة المعتمدة على الاستفهام والنفى فهو استعمال غير واقع ، فالأولى أن يقال : إنه قيد فى المعتمدة ليدخل فى تعريفه الناس فى قول الشاعر :

* سمعتُ الناسُ ينتجعون غيثاً *

برفع الناس على حكاية الجملة ، فالناس مبتدأ وهو من حيث هو اسم واحد مجردٌ عن ملابسة سمعت معنًى ، وأما من حيث هو مع خبره جملة فيكون غير مجرد عن ملابسته معنى ، لأن المسموع هو هذه الجملة ، وإنما كان الناس مجرداً عن ملابسته معنًى ، لأن المراد على تقدير رفعه حكاية الجملة فلا يكون لسمعت تأثير فى الناس وحده ، كما كان لباب علمت تأثير فى واحد من جزئى الجملة ، لأن المراد منه مضمونها .

وإنما قيد التجريد بالإسناد إليه إذ لو جُرِّد لا للإسناد لكان حكمه حكم الأصوات التى يُنعق بها غير معربة .

وفيه احتراز عن الخبر وعن القسم الثانى .

وثانيهما: الصفة المعتمدة على أحد ألفاظ الاستفهام ،

والنفي رافعة لاسم ظاهر أو ما يجري مجراه من الضمير المنفصل ، نحو : أقائم الزيدان ، و (أراغبٌ أنت عن آلهتي)[1] .

والمراد بالصفة أعم من الوصف المشتق ، كضارب ومضروب وحسن ، أو جارية مجراها كقريشي .

وإنما قلنا أحد ألفاظ الاستفهام والنفي ، ولم نقل : على أحد حرف الاستفهام والنفي ، لأن الشرطَ الاعتماد على الاستفهام حرفاً كان أو اسماً متضمناً له كمَن وما ، وعلى النفي سواء كان مستفاداً من حرفه أو ما هو بمعناه نحو : إنما قائم الزيدان .

وقولنا : رافعة لظاهر ، احتراز عن نحو أقائمان الزيدان ، لأن قائمان رافع لضمير عائد إلى الزيدان ، ولو كان رافعاً لهذا الظاهر لم يجز تثنيته ؛ وعن سيبويه جواز الابتداء بالصفة بلا اعتماد مع قبح نحو : قائم زيد ، والأخفش يرى ذلك حسنا ، وعن البعض جواز الابتداء باسم الفعل نحو : هيهات زيد ، فهيهات مبتدأ ، وزيد فاعل سادٌّ مسدَّ الخبر .

واعلم أن العامل في المبتدأ والخبر عند البصريين هو الابتداء ، وأما عند غيرهم فقال بعضهم : الابتداء عامل في المبتدأ ، والمبتدأ في الخبر ، وقال بعضهم : كل واحد منهما عامل في الآخر ، وعلى هذا لا يكونان مجردين عن العوامل اللفظية ؛ وعلى القول الثاني لا يكون الخبر فقط مجرداً عنها ، هذا كله خلاصة

(١) ٤٦ مريم ١٩

ما في العباب والإرشاد والفوائد الضيائية وغيرها[1] .

(ابتداء المرض) هو عند الأطباء وقت ظهور ضرر الفعل قبل التزايد ، وهو أول زمان حدوث المرض ، وهو الوقت الذي لا جزء له ، ويقال على الأيام الثلاثة الأولى ، قال النفيس[2] : هو وقت ظهور ضرر الفعل لا الوقت الذي يطرح العليل نفسه على الفراش ، فإن من الناس من لا يطرح نفسه على الفراش في المرض .

(الابتداء الكلي) عند الأطباء هو الزمان الذي لا تظهر فيه دلائل النضج .

(الابتداء الجزئي) عندهم هو الزمان الذي لا تظهر فيه أعراض النوبة ، كذا في بحر الجواهر .

(الابتدائية) عند النحاة تطلق على جملة من الجمل التي لا محلّ لها من الإعراب وتسمى مستأنفة أيضاً ، وعلى الجملة المقدّرة بالمبتدأ ، ويجيء في فصل اللام من باب الجيم .

(الابتدائي) عند أهل المعاني هو الكلام المُلقى مع الخالي عن الحكم ، والتردد فيه سواء نُزِّلَ منزلة المنكر أو المتردد أولا كقولك زيد قائم لمن لا يعلم قيامه ولا يتردد فيه ، وقوله تعالى (إنهم مغرقون)[3]

(١) الفوائد الضيائية ص ٣٧

(٢) النفيس أبو الفرج ابن إسحاق بن أبي الخير الساري طبيب جرى في مجال جالينوس وكان له تفقه في الطب وآراء في المداواة وتفنن في العلاج ، انظر ترجمته في معجم الأطباء الدكتور أحمد عيسى ص ٥٠٤ .

(٣) ٣٧ هود ١١

من الابتدائى أيضاً ، وإنما سمى به لأنه ابتداء كلام من غير سبق طلب أو إنكار ، كذا فى الأطول ، ويجىء فى لفظ المقتضى أيضاً فى فصل الياء المثناة التحتانية من باب القاف .

(المبارأة)(١) بالهمزة وتركها خطأ وهى أن يقول لامرأته ، برئت من نكاحك بكذا ، وتقبله هى ؛ كذا فى تعريفات السيد الجرجانى(٢) .

* * *

فصل الباء الموحدة

(ب) أعنى الباء المفردة هى حرف من حروف التهجّى ، ويراد بها فى حساب أبجد الاثنان .

وفى اصطلاح المنطقيين المحمول ، فإنهم يعبرون عن الموضوع بـ (ج) وعن المحمول بـ (ب) للاختصار والعموم .

وفى اصطلاح السالكين أول الموجودات الممكنة وهى المرتبة الثانية من الوجود [ابحث عن الألف أولا والباء ثانياً واقرأ الاثنين دفعة واحدة](٣) .

وفى اصطلاح الشطاريين علامة البرزخ ، كذا فى كشف اللغات .

(١) قوله : المبارأة ، إلى آخر المنقول عن التعريفات لم يرد فى م

(٢) التعريفات ٨٥

(٣) بيت شعر فارسى فى الأصل نصه :

الف دراول وبا دردوم جوى
بخوان هرد ويكى راهرد وميكوى

(الباب) فى اللغة بمعنى در وجمعه أبواب وأبوبة ، كذا فى الصراح .

والأطباء يطلقونه على أول عرق ينبت من مقعر الكبد لجذب الغذاء إليه وهو عرق كبير يتشعب كل واحد من طرفيه إلى شُعب كثيرة ، كذا فى بحر الجواهر .

والعلماء المصنفون قد يطلقونه ويريدون به مسائل معدودة من جنس واحد ، أو نوع واحد ، أو صنف واحد [وبالكتاب مسائل معدودة من جنس واحد وبالفصل من صنف واحد ، وبالمنثورة(١) ، وبالشتى من أبواب مختلفة أو من أصناف متخالفة](٢) .

وأهل الجفر يطلقونه على حروف الهجاء المرتبة بترتيب مخصوص ويسمونه بالبيت والسهم أيضاً [ويصفونه بأنه باب كبير أو صغير أو متصل ، أما الباب الكبير فتسعة وعشرون حرفاً هى : ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن و هـ لا ى . وأما الباب الصغير فبنى على اثنين وعشرين حرفاً هى : ا ب ج د هـ و ز ح ط ى ك ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت والباب المتصل اثنان وعشرون حرفاً هى : ب ت ث ج ح خ س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن هـ ى وعلى ذلك فالباب الصغير ينقص سبعة حروف هى : ث خ ذ ض ظ غ لا . والباب المتصل ينقص حروفاً

(١) فى الأصلين : المنشورة

(٢) ما بين المعقوفين لم يرد فى م

سبعتهى: ا ذ ر ز و لا][1]، والسبعية يطلقونه ويريدون به العلى[2] بن أبى طالب رضى الله عنه ويريدون بالأبواب الدعاة، على مايجىء فى فصل العين المهملة من باب السين المهملة .

(باب الأبواب) هو التوبة لأنها أول ما يدخل العبدُ حضرات القُربْ من جناب الربّ ، كذا فى الاصطلاحات الصوفية[3] لكمال الدين أبى الغنائم .

(البوّاب) بفتح الموحدة وتشديد الواو فى اللغة : دربان[4] كما فى الصراح ، وفى بحر الجواهر : هو فم الاثنا عشرى ، سمى به لأنه ينضم عند امتلاء المعدة لإتمام النضج ثم ينفتح إلى تمام الدفع .

* * *

(١) عبارة فارسية بالأصل نصها :

« ميگويند باب كبير باعد وصغير ومتصل أما باب كبير بيست ونه صرفست وآن اينست ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن ه و لا ى وأما باب صغير مبنى است بربيست ودو حرف وآن انيست ا ب ج د ه و ز ح ط ى ك ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت وباب متصل بنْربيستْ ودو حرف است وآن اينست ب ت ث ج ح خ س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن ه ى پس در باب صغير اين هفت حرف نيست ث خ ذ ض ظ غ لا ودر باب متصل اين هفت حرف نيست . ا د ذ ر ز و لا » .

(٢) كذا فى الأصول بالألف واللام .

(٣) الاصطلاحات الصوفية ورقة : ١٤٧ ا .

(٤) أى بواب .

فصل التاء المثناة الفوقانية

(البخت) الجد ، والتبخيت التبكيت وأن تكلّم خصمك حتى تنقطع حجته[1] عن صاحب التكملة .

وأما قول بعض الشافعية فى اشتباه القبلة : إذا لم يمكنه الاجتهاد صلى على التبخيت ، فهو من عبارات المتكلمين ، ويعنون به الاعتقاد الواقع على سبيل الابتداء من غير نظر فى شىء ، كذا فى المغرب[2] .

(البيت) بالفتح وسكون الياء المثناة التحتانية [مأوى العائلة ، وبيت الشعر ، والمسكن ، كما فى كنز اللغات ، وفى الصراح ، البيت المسكن ، وجمعه بيوت ، وأبيات ، وأبابيت ، والبيت : المصراعان من الشعر وجمعه أبيات][3] انتهى .

وفى جامع الرموز: البيت مأوى الإنسان، سواء كان من حجر أو مدر أو صوف أو وبر ، كما فى المفردات ، وفى بيع النهاية: إنه اسم لمسقّف واحد له دهليز بخلاف خانه فإنه اسم لكل مسكن صغيراً كان أو كبيراً ، كما فى بيع الكفاية ، فهو أعمّ من الدار الذى يدار عليه الحائط ويشتمل على جميع ما يحتاج إليه من مساكن الإنسان والدوابّ والمطبخ والكنيف وغيرها ، ومن المنزل الذى يشتمل على صحن مسقف وبيتين أو ثلاثة ، والحجرة نظير البيت فإنها اسم لما حجر بالبناء ، والصُّفَّة

(١) فى الأصول : محجته ، وأثبتنا لفظ المغرب .

(٢) المغرب ٢٧ .

(٣) « عيال مرد وبيت شعر وخانة . . . . بيت خانه بيوت أبيات ابابيت جماعة ودر مصراع از شعر ابيات جماعة » .

اسم لبيت صيفي يسمىّ فى ديارنا « كاشانه » وقيل هى غير البيت ، ذات ثلاث حوائط ، والصحيح الأول ؛ انتهى .

ثم البيت بمعنى المصراعين إن استوفى نصفُه نصف الدائرة يسمى بيتاً تاماً و إن استوفى كله كل الدائرة يسمى بيتاً معتدلا .

والبيت الوافى ما كان تام الأجزاء .

والبيت إن لم يكن فى عروضه قافية فهو مُصمت .

و إن كانت فهو مقفًّى إن كانت العروض فى أصل الاستعمال مثل الضرب و إلا فهو المصرّع ، كذا فى بعض رسائل عروض أهل الغرب .

والبيت عند أهل الجفر اسم للباب و يسمى بالسهم أيضاً ، وقد سبق قبيل هذا .

وعند المنجمين قسم من منطقة البروج المنقسمة إلى اثنى عشر قسما بطريق من الطرق الآتية [اعلم أن الفاضل عبد العلى البرجندى قد قال فى شرح الأبواب العشرين : إن تسوية البيوت عندهم تقوم على انقسام منطقة البروج اثنى عشر قسما فى ست دوائر كبيرة ، إحداها من الأفق ، والأخرى من نصف النهار ، والدوائر الباقية دوائر الميولى وكل واحدة منهاتتكون من النصف الشرقى لقوس النهار فى جزئه الطالع والنصف الشرقى لقوس الليل فى جزئه الطالع ، يجعلونها ثلاثة أقسام متساوية كل قسم منها ساعتان من الزمن وهذه طريقة مشهورة .

والدوائر العظيمة هى التى تقطع نقطتى الشمال والجنوب وكل ربع من أرباع الدائرة الأولى للسموات التى تقع ما بين نصف النهار والأفق يقسمونه ثلاثة أقسام متساوية وهذه الطريقة من اختراع أبى الريحان البيرونى ، و يطلقون عليها المراكز المحققة .

ودوائر الارتفاع التى يتألف كل منها من قوسين من الأفق الواقع بين الجزء الطالع ونقطة الشمال والجنوب ، تنقسم ثلاثة أقسام متساوية وهذه الطريقة تنسب إلى أحمد بن عبد الله المعروف بجيش الحاسب والدوائر العظيمة التى يتكون كل منها من قوسين من منطقة البروج التى تقع بين الجزء الطالع وكل من الجزءين الرابع والعاشر تنقسم إلى ثلاثة أقسام متساوية ، وهذه طريقة للمغاربة .

وحيث إن منطقة البروج تنقسم على أساس هذه الطرق إلى اثنى عشر قسما فإن كل قسم منها يسمى بيتا ، و يسمى ابتداء كل قسم بمركز البيت ، ويؤخذ الابتداء من الطالع ثم تعد البروج على التوالى .

واعلم أن الأول والرابع والسابع والعاشر من هذه البيوت تسمى أوتادا كما تسمى بيوت السعد .

أما الثانى والخامس والثامن والحادى عشر منها فتسمى البيوت المائلة ، والأربعة المقدمة على الأوتاد وهى الثانى عشر والتاسع والسادس والثالث تسمى البيوت الزائلة ، ثم أربعة بيوت مخصصة لتسديس وتثليث الطالع وتسمى البيوت الناظرة وهى الحادى عشر والثالث والخامس والتاسع .

وأربعة بيوت تسمى بالساقطة وهى الثانى عشر والثانى والسادس والثامن][1] انتهى .

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« بدا نكه فاضل عبد العلى برجندى در شرح بيست باب نوشته است كه تسويه البيوت نزد صان تقسيم فلك البروج است بدوازده قسم بشش دائرهٔ عظيمه كى يكى از افق باشد وديگرى نصف النهار وباقى يا دوائر هيولى كه هر يك از نصف شرقى قوس النهار جزء طالع ونصف شرقى قوس الليل جزء طالع را بسه قسم متساوى كنند وهر قسم مقدار دو ساعت زمانى باشد واين طريقه مشهور است ويا ذوائر عظيمة كه بنقطهٔ شمال وجنوب گذرد وهريك از ارباع دائرهٔ اول سموات را كه در ما بين نصف النهار وافق بود بسه قسم متساوى كنند واين طريقه اختراع أبى ريحان بيرونى است وآنرا مراكز محققه خوانند ويا دوائر ارتفاع كه هر يك از دو قوس را از افق كه واقع شود ميان جزء طالع ونقطهٔ شمال وجنوب بسه قسم متساوى كنند واين طريقه منسوب بأحمد بن عبد الله المعروف بحبش الحاسب است ويا دوائر عظيمه كه هر يك از دو قوس رازا منطقة البروج كه واقع شود ميان جزء طالع وهريك از دو جزء رابع وعاشر بسه قسم متساوى كنند اينرا طريقهٔ مغربيان گويند وچون منطقه البروج بيكى از اين طرق منقسم بدوازده قسم شود هر قسمى را بيت گويند وابتداء أقسام را مراكز بيوت خوانند وابتدا از طالع گيرند وبرتوالى بروج بشمرند. بدانكه از بن بيوت اول ورابع وسابع وعاشر را اوتاد گويند وبيوت اقبال نيز وبعد اينها كه دوم وپنجم وهشتم ويازدهم اند اينها را بيوت مائله گويند وچهارا كه مقدم بر او تاد اند يعنى دوازدهم ونهم وششم وسيوم اينهارا بيوت زائلة گويند وهمچنين چهار خانه كه بر تسديس وتثليث طالع اند آنرا بيوت ناظره وآن يازدهم وسيوم وپنجم ونهم است وچهار را بيوت ساقطه گويند وان دوازدهم ودوم وششم وهشتم » .

اعلم أن إطلاق البيت على محل الشىء مطلقاً شائع كثير فى استعمال أهل العلوم تشبيهاً له بمسكن الإنسان وبهذا المعنى يقال بيوت الشبكة والمربع والمخمس والمسدس ونحو ذلك كما يقال بيوت الرمل كما لا يخفى ، [و بيوت الرمل ستة عشر بيتا ، ولسير النقطة فى بيوت الرمل اثنا عشر اعتبارا وسيجىء بيانه فى لفظ طالع فى فصل العين المهملة من باب الطاء المهملة[1]] .

(بيت المقدس) [قبلة الأمم السابقة ويطلق فى اصطلاح الصوفية على القلب الطّاهر من اللوث الغيرى][2] كذا فى كشف اللغات .

(بيت الحكمة)[3] هو القلب الغالب عليه الإخلاص ، كذا فى الأصطلاحات[4] الصوفية لكمال الدين .

(بيت الحرام) قلب الإنسان الكامل الذى حُرم على غير الحقّ ، كذا أيضا فيه[5] .

(بيت العزة) هو القلب الواصل إلى مقام الجمع ، حالَ الفناء فى الحق ، كذا أيضا فيه[6] .

***

(١) عبارة بالفارسية فى الأصل نصها :

« وبيوت رمل شانزده اند ودرسير نقطه در بيوت رمل ودازده اعتبار نمايند وبيانش در لفظ طالع در عين مهمله از باب طاء مهمله خواهد آمد » .

(٢) عبارة بالفارسية فى الأصل نصها :

« قبلهٔ امتهاى پيشينيان ودر اصطلاح صوفيه دلى را گويند كه پاك باشد از لوث غيرى » .

(٣) قوله : بيت الحكمة ، إلى آخر فصل التاء لم يرد فى م

(٤) اصطلاحات الصوفية ورقة ٤٨ ا

(٥) نفس المصدر

(٦) نفس المصدر

فصل الثاء المثلثة

(البحث) بسكون الحاء المهملة لغة : التفحص .

وفى اصطلاح أهل النظر يطلق على حمل شىء على شىء وعلى إثبات النسبة الخبرية بالدليل ، وعلى إثبات المحمول للموضوع ، وعلى إثبات العرض الذاتى لموضوع العلم ، وعلى المناظرة ، وهى النظر إظهاراً للصواب .

والمبحث عندهم هو الدعوى من حيث إنه يرد عليه أو على دليله البحث ، كذا فى الرشيدية والعلمى حاشية شرح هداية الحكمة فى الخطبة .

(البرغوثية) بالراء المهملة والغين المعجمة فرقة من النجارية[1] قالوا : كلام الله تعالى إذا قرىء فهو عرض وإذا كتب بأى شىء كان فهو جسم ؛ كذا فى شرح المواقف[2] .

(البعث والبعثة) بسكون العين المهملة فى اللغة [برانكيختن وفرستادن] كما فى الصراح .

وفى الشرع : إرسال الله تعالى إنساناً إلى الإنس والجن ليدعوهم إلى طريق الحق .

وشرطه : إدّعاء النبوة و إظهار المعجزة .

وقيل: شرطه الاطلاع على المغيبات ورؤية الملائكة وهو لا يكون إلاّ رجلاً ، كذا ذكر عبد العلى البرجندى فى حاشية شرح الملخص فى الخطبة ، ويجىء بيانه فى لفظ الرسول والنبى .

و يطلق على الحشر والمعاد أيضاً كما يجىء فى فصل الراء المهملة من باب الحاء المهملة .

وعلى السرية أيضا .

***

فصل الجيم

(البُختج) بالضم، معرب بخته، أى المطبوخ .

وقيل : هو اسم لما طُبخ من ماء العنب إلى المثلث .

وعن الدينورى : الفختج بالفاء ، قال : وقد يعيد عليه قوم الماء بقدر الماء الذى ذهب منه بالطبخ ثم يطبخونه بعض الطبخ و يودعونه الأوعية و يخمّرونه ويسمونه الجمهورى ، كما يجىء ، كذا فى بحر الجواهر.

(البُرج) بالضم وسكون الراء المهملة فى اللغة القصر والحصن .

وعند أهل الجفر اسم لسطر التكسير ، ويسمى أيضا بالزمام والاسم والحصة .

وعند أهل الهيئة قسم من فلك البروج محصور بين نصفى دائرتين من الدوائر الست العظام المتوهمة على فلك البروج المتقاطعة على قُطبيه ، على ما يجىء فى بيان دائرة البروج فى فصل الراء المهملة من باب الدال المهملة .

وجميع البروج اثنا عشر ، فالبرج نصف سدس فلك البروج .

---

(١) النجارية من كبار الفرق الإسلامية وهم أصحاب محمد بن الحسين النجار ، وهم موافقون لأهل السنة فى أشياء ، وموافقون للمعتزلة فى أشياء .

(٢) شرح المواقف ٤٩١/١

وأسماؤها هـذه : الحمل ، والثور ، والجوزاء ، وتسمى هذه بروجا ربيعية .

والسرطان، والأسد ، والسنبلة ، وتسمى هذه بروجا صيفية ، وهذه الستة تسمى بروجا شمالية وعالية .

والميزان ، والعقرب ، والقوس وتسمى هذه بروجا خريفية .

والجدى ، والدلو ، والحوت ، وتسمى هذه بروجا شتوية ؛ وهذه الستة تسمى بروجا جنوبية ومنخفضة من أول الجدى إلى آخر الجوزاء صاعدة ومعوجة الطلوع .

ومن أول السرطان إلى آخر القوس مستقيمة الطلوع ، وهابطة ، ومطيعة ، وآمرة ، و بعضهم نظمه بالفارسية[1] :

جون حمل جون ثور وجون جوزا وسرطان واسد
سنبله ميزان وعقرب قوس وجدى ودلو وحوت

ثم هذا الترتيب يسمى التوالى ، وهو من المغرب إلى المشرق، وعكس ذلك أى من المشرق إلى المغرب يسمى خلاف التوالى .

ثم الأول من كل واحد من البروج الربيعية ، والصيفية ، والخريفية ، والشتوية ، يسمى بالبرج المنقلب لأنه إذا حلت الشمس فيه انقلب الفصل بالفصل الآخر .

والثانى من كل واحد منها يسمى برجا ثابتاً .

والثالث من كل منها يسمى برجاً ذا جسدين ، لـكون الهواء ممتزجا من هواء فصلين ، إذا حلت الشمس فيه ، وعلى هذا القياس وجه تسمية الثابت بالثابت .

ثم اعلم أن كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفى دائرة على شكل حزّات البطّيخ[1] ، كما تسمى برجا كما عرفت ، كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الأعلى بين أنصاف تلك الدوائر تسمى برجا[2] ، فطول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلاثون درجة ، وعرضه ما بين القطبين ثمانون درجة ؛ توضيحه أنه إذا فرضت هذه الدوائر الست قاطعة لـكرة العالم فى السطوح الموهومة لما تنقسم الأفلاك المثلة ، والفلك الأعظم أيضا باثنى عشر برجا ؛ فالبروج معتبرة فى هذه الأفلاك بأسرها والأولى اعتبارها على السطح الأعلى أو الأدنى من الفلك الأعظم لتسهل مقايسة حركات الثوابت أيضا إلى البروج وتصور انتقالها من

---

(١) قلنا : وقد جمع الشيخ ناصيف اليازجى أسمـاء البروج فى الأبيات التالية حسب ترتيبها :

من البروج فى السماء الحمـــل
تنزل فيـه الشمس إذ تعتدل
والثور والجوزاء ثم النزله
وسرطان أســـد وسنبله
كذلك الميزان ثم العقـــرب
قوس وجدى دلو حوت يشرب

(١) فى د : حزات البيطخ . وفى ل: حزات البطيخ.

(٢) عبارة شارح المواقف : وكما أن كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفى دائرتين تسمى برجا كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الأعلى بين أنصاف تلك الدوائر على هيئة حزات البطيخ تسمى بروجا .

برج إلى برج ؛ ولذا قد يسمى الفلك الأعظم بفلك البروج أيضا ، وكأنها إنما اعتبرت أولا فى الثامن لتمايز الأقسام بالكواكب التى فيها إذ أسماء البروج مأخوذة من صور توهمت من كواكب وقعت فيها ، ثم اعتبرت أقسام الفلك الأعظم الواقعة بإزاء الثامن ، وسُميت بصور الكواكب المحاذية لها ؛ فإذا خرجت تلك الصورة عن المحاذاة جاز أن تتغير أسماؤها وإن كان الأولى أن لا تتغير لئلا يقع خبط فى أحوال البروج بسبب التباس أسمائها .

واعلم أيضا أن أصحاب العمل اعتبروا أيضا فى الخارج المراكز ، والحوامل ، والتداوير ، والبروج ، والدرجات، والدقائق ، والثوانى والثوالث ،وغير ذلك من الأجزاء،فإنهم قسموا محيط كل دائرة بثلاثمائة وستين قسما متساوية ، وسموا كل قسم واحد درجة ، وكل ثلاثين منها برجاً ؛ هذا كله خلاصة ما حققه السيد السند فى شرح المواقف[1]، وشرح الملخص والفاضل عبد العلى البرجندى فى تصانيفه .

* * *

فصل الحاء

(البُحّة بالضم والبحوحة) بالحاء المهملة ، فى اللغة بمعنى [احتباس الصوت][2] كما فى الصراح ، وإن كانت من داء فهو البحاح ، ورجل أبحّ بَيّن البحَح إذا كان فيه خِلقةً ، كذا فى بحر الجواهر .

وفى شرح « المواقف » إنها غلظ الصوت كما يجىء فى لفظ الحرف .

(البارح) جمعه البوارح ، بالرّاء المهملة ، عند المنجمين : عبارة عن طلوع المنزل من ضياء الفجر فى غير موسم المطر ، كذا ذكره عبد العلى البرجندى فى بعض الرسائل ، ويجىء فى لفظ الطلوع (فى فصل العين المهملة من باب الطاء المهملة .

(البَطْح) بالفتح وسكون الطاء المهملة ، عند القراء : هو الإمالة ، كما يجىء فى (فصل اللام من باب الميم).

(الإباحة) فى اللغة : الإظهار ، والإعلان ، من قولهم : باح بالسر ، وأباحه ، وباحة الدار ساحتها لظهورها ؛ وقد يرد بمعنى الإذن والإطلاق ، يقال : أبحتُه كذا أى أطلقته .

وفى الشرع : حكم لا يكون طلباً ويكون تخييراً بين الفعل وتركه ، والفعل الذى هو غير مطلوب وخُيِّر بين إتيانه وتركه يسمى مباحاً ، وجائزا أيضاً .

فالقيد الأول احتراز عن الواجب ، مخيّراً كان أو معيناً ، موسّعاً كان أو مضيقاً ، عيناً كان أو كفاية وعن الحرام ، والكراهة والمندوب ، لكونها أفعالا مطلوبة من الحكم .

والقيد الأخير احتراز عن الحكم الوضعى .

والحلال: أعم من المباح،على ما فى جامع الرموز[1]

(١) شرح المواقف ٢/٢٥١ ، ٢٥٢
(٢) بمعنى « كرفتكى آواز » .

(١) جامع الرموز ٣/٢٩٩

فى كتاب الكراهية حيث قال : كل مباح حلال بلا عكس ، كالبيع عند النداء فإنه حلال غير مباح لأنه مكروه ، انتهى .

وقيل : المباح ما خُيِّر بين فعله وتركه شرعا ، ونُقِض بالواجب المخيّر والأداء فى أول الوقت مع العزم فى الواجب ، مع أن الفعل فى كل منهما واجب.

وقيل: ما استوى جانباه فى عدم الثواب والعقاب ، ونُقض بأفعال الله تعالى، فإنها لا توصف بالإباحة ،مع صدق الحد عليه ونُقض أيضاً بفعل غير المكلف كالصبى والمجنون ، لصدق الحدّ عليه ، مع عدم وصفه بالإباحة .

وقيل: ولو قيل ما استوى جانباه من أفعال المكلفين لاندفع النقضان ، لكن يرد المباح المنوىّ لقصد التوسل إلى العبادة ، فإنه يثاب على فعله بالنية ، ويعاقب عليه عند قصد المعصية .

ويندفع هذا بزيادة قولنا : لذاته .

قيل : والأقرب أن يقال : ما دلّ الدليل السمعى على خطاب الشارع فيه بالتخيير بين الفعل والترك ، من غير بدل ، والأول فصل من فعل الله، والثانى ، أى قولنا من غير بدل ، فصل عن الواجب الموسّع والمخيّر فإن تركهما وإن كان جائزاً لكن مع بدل ، وفيه أنه صادق على ترك الواجب الموسّع فى أول الوقت على المختار فإنه لا بدل له وهو العزم وكذا المخيّر كل منهما واجبٌ أصالة، لأن أحدهما بدل من الآخر على المختار.

واعلم أن المباح عند المعتزلة فيما يُدرك جهة حسنه أو قبحه بالعقل ، وهو ما لم يشتمل شىء من طرفيه على مفسدة ومصلحة ، ويجىء فى لفظ الحسن فى (فصل النون من باب الحاء المهملة) .

فائدة : اتفق الجمهور على أن الإباحة حكم شرعى ؛ وبعض المعتزلة قالوا : لا معنى لها إلا نفى الحرج عن الفعل والترك ، وهو ثابت قبل الشرع وبعده ، فليس حكما شرعياً .

قلنا : انتفاء الحرج ليس بإباحة شرعية بل الإباحة الشرعية خطاب الشارع بالتخيير ، وهو ليس ثابتاً قبل الشرع ، فالنزاع بالحقيقة لفظى؛ لأنه إن فُسِّرت الإباحة بانتفاء الحرج عن الفعل والترك فليست شرعية ، وإن فسرت بخطاب الشارع بانتفاء الحرج عنهما فهى من الأحكام الشرعية .

فائدة : الجمهور على أن المباح ليس جنساً للواجب ؛ لأن المباح ما خُيِّر بين الفعل والترك ، وهو مباين للواجب :

وقيل : جنس له ، لأن المباح ما لا حرج فى فعله ، وهو متحقق فى الواجب ، وما زاد به الواجب ، وهو كونه يذمّ على تركه .

فصل : والنزاع لفظى أيضاً ، فإن أريد بالمباح ما أُذن فى فعله مطلقاً من غير تعرض لطرف الترك بالإذن فيه ، لجنس للواجب ، والمندوب ، والمباح ، بالمعنى الأخص ، وهو ما خُيِّر بين فعله وتركه ؛ وإن أريد به ما أذن فيه ولم يذمّ على تركه فليس بجنس .

فائدة : المباح ليس بمأمور به عند الجمهور ، خلافاً للكعبى ، قال : لا مباح فى الشرع بل ما يُفرض مباحاً فهو واجب مأمور به ، لهم: إن الأمر طلب ، وأقله ترجيح الفعل ، والمباح لا ترجيح فيه ؛ هكذا يستفاد من العضدى[1] ، وغيره .

(١) العضدى ٢/٦

(الإباحية) هى : فرقة من المتصوفة المبطلة : قالوا ليس قدرة لنا على الاجتناب عن المعاصى ، ولا على الإتيان بالمأمورات ؛ وليس لأحد فى هـذا العالم مِلْك رقبة ، ولا مِلْك يد ، والجميع مشتركون فى الأموال ، والأزواج ؛ كذا فى توضيح المذاهب ، ولا يخفى أن هذه الفرقة من أسوأ الخلائق ، خذلهم الله تعالى .

* * *

فصل الخاء المعجمة

(البَرْزَخ) بفتح الأول والثالث على وزن جعفر [هو ، لغة : الشىء الذى يحول بين شيئين ، ويطلق على ما بين الدنيا والآخرة ، وهو الزمان الواقع بين الموت والنشور وأما ما جاء فى القرآن من قوله : (برزخٌ إلى يوم يُبْعثون)[1] فالمراد به القبر ، لأنه يقع بين الدنيا والآخرة ، وقيل : البرزخ الحائل بين شيئين كما جاء فى قوله تعالى : (بينهما برزخٌ لا يبْغيان)[2] .

وفى اصطلاح الشطار : البرزخ الصورة المحسوسة للمرشد فيكون المرشـد واسطة بين الحق تعالى والمسترشد ، فينبغى على الذاكر فى وقت الذكر أن تـكون صورة المرشد ماثلة أمام ناظره حتى يصل ببركته إلى منزلة القرب من الحق تعالى ، ويحتقر نفسه هو وجميع الـكائنات فى حضرة الحق .

وفى اصطلاح السالـكين : البرزخ الروح الأعظم ، وعالم المثال الذى يحـول بين الأجسام الـكثيفة والأرواح المجردة ، وبين الدنيا والآخرة ، والشيخ والمرشد ، كذا فى كشف اللغات ؛ وهو أيضاً حدٌّ بين النار والجنة ، كما فى لطائف اللغات ، وفى اصطلاح الحـكماء الإشراقيين : البرزخ الجسم][1] ، وفى شرح إشراق الحـكة فى بيان الأنوار الإلٓهية : البرزخ عند الحـكماء الإشراقيين ، هو الجسم سُمِّى به ، لأن البرزخ هو الحائل بين الشيئـين ، والأجسام الـكثيفة أيضاً حائلة .

(برزخ البرازخ) [ويسمى فى اصطلاح الصوفية الجامع أيضاً ، وهو مرتبة الوحدة وهى عبارة عن التعين

---

(١) ١٠٠ المؤمنون ٢٣

(٢) ٢٠ الرحمن ٥٥ .

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« درلغت عبارتست از چیزایکه میان دو چیز حائل باشد وآنچه میان وآخرت باشد وآن زمانی است از وقت موت تاوقت نشور وآنچه ورقرآن آمده است برزخ إلى يوم يبعثون هراد بنرزخ اينجا قبراست زيراكه واقع شده است ميان دنيا وآخرت . وقيل بازداشت ميان دو چيز چنانچه ور قرآن است بينهما برزخ لايبغيان . ودر اصطلاح شطاريان برزخ صورت محسوسهٔ مرشد شدكه آن مرشد واسطه است ميان حق تعالى ومسترشد پس ذاكرار بايدكه در وقت ذكر صورت مرشد را در نظر خور متصور داود تا ازبركت آن بقرب حق تعالى مرشد وخورا وكل كائنات را درهستى حق كم كنند . ودر اصطلاح سالـكان برزخ روح أعظم را كويند و پير ومرشد را كذا فى كشف اللغات وبنز خطى ميان دوزخ و بهشت كما فى لطائف اللغات . ودر اصطلاح حكماى اشراقيان جسم راكويند » .

الأول ويعبّر عنها كذلك بالنور المحمدى والحقيقة المحمدية][1] كذا فى لطائف اللغات .

* * *

فصل الدال المهملة

(البَرْد) ضد الحر ، والبرودة ضد الحرارة ، والبارد ضد الحار ، سواء كان بارداً بالقوة أو بالفعل ، ويجىء فى لفظ الحرارة (فى فصل الراء المهملة من باب الحاء المهملة .

(البَرَدة) بالفتحتين ، رطوبةٌ تغلظ ، وتتحجر فى باطن الجفن حتى يكون مائلا إلى البياض يشبه البَرَدَة فى الشكل والصلابة ، ولذا سميت بها .

وتطلق أيضاً على التُّخمة ، يقال : أصل كل داء البَرَدَة ، وإنما سميت بها لأنها تبرِّد المعدة فلا ينهضم الطعام .

(البَرَدية) هى الرطوبة الجلدية .

(الإِبْرِدة) بكسر الهمزة وسكون الموحدة وكسر الراء المهملة ، هى : فتور فى الجماع من غلبة الرطوبة والبرودة . والهمزة زائدة ، كذا فى بحر الجواهر .

(البُعْد) بالضم وسكون العين المهملة ، ضد القرب .

وهو عند الصوفية : عبارة عن بعد العبد عن المكاشفة والمشاهدة؛ ويجىء فى لفظ القرب فى (فصل الباء الموحدة من باب القاف) .

وفى عرف العلماء : هو امتداد بين الشيئين لا أقصر منه ، أى لا يوجد بينهما أقصر من ذلك الامتداد سواء وجد مساوياً لذلك الامتداد ، كما فى بعد المركز من المحيط ، أو زائداً عليه ، كما فى غيره .

وهذا التفسير أولى مما قيل : هو الامتداد الأقصر من الامتدادات المفروضة بين الشيئين ، لأنه لا يشتمل بُعد المركز من المحيط ، فإنه بقدر نصف القطر ، مع أنه ليس أقصر الخطوط الواصلة بينهما .

ثم البعد عند المتكلمين امتداد موهوم ، ولا شيء محض ، فهو عندهم امتداد موهوم مفروض فى الجسم ، أو فى نفسه ، صالح لأن يشغله الجسم ، وينطبق عليه بُعده الموهوم ، ويسمى خلاء أيضاً .

وعند الحكماء : امتداد موجود ، فعند القائلين منهم بالخلاء له نوعان ، فإنهم قالوا : إذا حلّ الامتداد الموجود فى مادة لجسم تعليمى ، وإن لم يحلّ فخلاء ، أى امتداد مجرّد عن المادة قائم بنفسه ، ويسمى بالبعد المفطور والفراغ المفطور .

وبالجملة : البعد عندهم ، إما قائم بجسم وهو عرَض ، وإما بنفسه وهو جوهر مجرد .

قال السيد السند فى حاشية شرح « حكمة العين : إنهم قد صرحوا بجوهرية البعد المجرد ، حتى قالوا : إن أقسام الجوهر ستة لا خمسة » وعند النافين

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« در اصطلاح صوفيه وآنرا جامع نيز كويند مرتبهٔ وحدكه تعنى اول عبارت ازانست وبنور محمدى وحقيقت محمدى نيز معبر ميشود » .

الخلاء المنكرين لوجود الامتداد المجرد فله نوع واحد ، أعنى الامتداد القائم بالجسم ؛ هذا كل خلاصة ما فى حواشى الخيالى .

ويجىء أيضاً فى لفظ الخلاء ولفظ المكان .

وأما أهل الهيئة ، فقد خصّوا البعد فى اصطلاحهم بِبُعد الكوكب عن معدّل النهار ، ولا يطلقونه على بعد أجزاء منطقة البروج عن معدّل النهار ؛ فالبعد عندهم قوس من دائرة الميل بين معدل النهار و بين الكواكب من الجانب الأقرب ، سواء كان للكوكب عرض أو لا ؛ وقد يسمى أيضاً بميل الكوكب مجازاً على سبيل التشبيه .

والبعض على أن الكوكب إن كان له عرض فبعده عن المعدل يسمى بعداً ، و إن لم يكن له عرض فبعده عنه يسمى ميلاً أوّلاً لذلك الكوكب ، بخلاف العرض ، فإنه كما يطلق على بعد مركز الكوكب عن منطقة البروج ، كذلك يطلق على بعد أجزاء المعدل عن منطقة البروج الذى يسمى بالميل الثانى؛ هذا كله خلاصة ما حققه الفاضل عبد العلى البرجندى فى تصانيفه ، كشرح التذكرة وحاشية الجغمينى ، وما حققه المولوى عبد الحكيم فى حاشية الخيالى .

[وجاء فى « سراج الاستخراج » ، وهو رسالة فى استخراج التقويم من زيج «الغ بيك» أن البعد هو بعد الجزء أو الساعة عن المكان المعين مثلاً من البرج أو عن نصف النهار ، وهو نوعان ماض ومستقبل ، أما البعد الماضى فهو البعد عن نصف النهار السابق ، وأما بعد المستقبل ، فهو البعد عن نصف النهار التالى][1] انتهى .

(البعد الأبعد) والبعد الأقرب ، والبعدان الأوسطان ، جميعها مذكورةٌ مشروحةٌ فى لفظ النطاق فى (فصل القاف من باب النون) .

والبعد الأقرب الوسط : هو الحضيض الأوسط ، والبعد الأبعد الوسط : هو الذروة الوسطى ؛ والبعد الأقرب المقوم : هو الحضيض المرئى ، والبعد الأبعد المقوم : هو الذروة المرئية ، كذا ذكره عبد العلى البرجندى فى شرح التذكرة فى بيان الاختلاف الثالث للقمر .

(البعد السواء) عند أهل العمل من المنجمين ، هو : البعد بين تقويم الشمس والقمر .

(البعد المعدل) عندهم : هو بعد القمر عن الأفق بدرجات المعدل ؛ كذا يُستفاد من توضيح التقويم .

(البعد المضعف)هو : حركة مركز القمر ، ومركز القمر أيضاً ، كذا فى شرح التذكرة .

(البعد المفطور) بالفاء ، وقيل بالقاف ، هو :

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« ودر سراج الاستخراج كه رساله ايست در استخراج تقويم از زيج الغ بيك ميگويد بعد دورى جزؤاست ياساعت ازجاى معين مثلا از برج ويا از نصف النهار وآن بردونوع است ماضى ومستقبل أما بعد ماضى آنست كه ومدى از نصف النهار گذشته باشد وبعد مستقبل آنكه دورى از نصف النهار آينده باشد » .

البعد المجرد الموجود ، ويجيء في لفظ المكان في فصل النون من باب الكاف .

(الأبعاد الثلاثة) هي : الطول والعرض والعمق ، والطول عبارة عن الامتداد الأول المفروض في الجسم ، والعرض عن الامتداد الثاني فيه ، والعمق عن الامتداد الثالث ؛ وإنما عُبِّر بالأول والثاني والثالث ليشتمل الجسم المربع ، وقد يعبر عنها بالجهات الثلاث.

(بعد الاتصال) يذكر في فصل اللام ، من باب الواو في لفظ الاتصال .

(تبعّد نتيجة) [هو عند البلغاء : وقوع ألفاظ كثيرة معترضة بين المقدمة والنتيجة مثل :

قلت له : يا جميل ، ويا ساحر ، يا من أنت في اللطف أفضل من آلاف من الحور العين ، إن خدك يشبه القمر ، وشفتك تنثر السكر ، وأنت ذو دلال ، فأنعم عليّ بنظرة آخر الأمر من فيض كرمك .

فالمقدمة قلت، والنتيجة أنعم عليّ بنظرة وما بينهما معترض[1]] كذا في جامع الصنائع .

(البلادة) يجيء في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء المهملة .

***

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« نزد بلغا آنست كه ميان مقدمه ونتيجه بسيار ألفاظ معترض افتد مثاله رباعى :

گفتمش اى ماه روئى دلربائى راستين
كز لطافت بهترى ازصد هزاران حور عين
سر وقد خد همچومه شكرلب كبك خرام
ازو فور مكرمت آخر بسوى فى ببين »

فصل الراء

(البَتْر) بسكون التاء المثناة الفوقانية في اللغة القطع على ما في الصراح ؛ وقطع الذَّنَب على ما في عروض سيفي .

وعند الأطباء : هو القطع في العصب والعروق عرضاً ، ويطلق أيضاً على كشف الجلد عن الشريان وتعليقه بضبارات[1] وشدّ كل واحد من طرفيه بخيط إبريسم ، ثم يقطع بنصفين وتوضع عليه الأدوية القاطعة للدم ، كذا في بحر الجواهر .

وعند أهل العروض ،هو: اجتماع الحذْف والقطْع ؛ والحذف: إسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء، والقطع: إسقاط ساكن الوتد المجموع وتسكين متحرِّكه، كذا في عنوان الشرف ورسالة قطب الدين السرخسي [لكن في عروض سيفي : البتر اجتماع القطع والخرْم والجزء الذي يقع فيه البتر يسمى أبتر ، فتحذف عيلن من مفاعيلن على سبيل القطع ، وتحذف الألف على سبيل الخرم وتسكّن الفاء فتصير مف ووزنها فع ، ويسمى ذلك بتراً واللفظ أبتر][2] انتهى ، ولا يخفى

(١) في ل و د : بصنارات ، وفي القاموس : التضبير الجمع وشدة تلازيز العظام .

(٢) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« ليكن در عروض سيفي گويد بتر در اصطلاح اجتماع وخرم است وركنى كه دروبتر واقع شود آنرا ابتر گويند چون از مفاعيلن عيلن را بجب بيندا زند والف را بخرم وفارا ساكن سازند مف شود وبجاى او فع نهند كه دو حرف اول ميزانست پس اين عمل رابتر خوانند وفع را چون از مفاعيلن بگيرند ابتر گويند »

ما فى العبارتين من التخالف ، فمبناه ، إما على تخالف اصطلاحَيْ عروض أهل العرب والعجم أو على أن للبتر معنيين .

(البُترية) بضم الموحدة ، والتاء[1] هى فرقة من الزيدية أصحاب بتير الثوى ، ويجىء فى لفظ الزيدية فى فصل الدال المهملة من باب الزاى المعجمة.

(البثور) بالثاء المثلثة جمع البثر والبَثْردة بفتح الموحدة وسكون المثلثة ، وهى عند الأطباء الأورام الصغار ؛ فمنها دموية كالشَّرى[2] ، ومنها صفراوية كالنملة والجمرة والنار الفارسية ، ومنها سوداوية كالجرب السوداوى والثآليل والمسامير، ومنها بلغمية كالشَّرى البلغمى ، ومنها مائية كالنفاطات ، ومنها ريحية كالنُّفاخات ، كذا فى الموجز وبحر الجواهر .

(البَحْر) [بالفتح وسكون الحاء المهملة الماء الكثير أو الملح فقط ، وفى اصطلاح العروضيين : هو الكلام الموزون المقفى الذى يشتمل على نوع من الشعر ، وجاء فى جامع الصنائع ، أن البحر اسم جنس تندرج تحته أنواع ، والبحر فى أصل اللغة شق فى الأرض يجرى فيه الماء وتعيش فيه حيوانات مختلفة الأنواع ، ولذلك يسمى البحر .

ويطلق على وزن الشعر بحر أيضاً لأنه كالأصل للفروع ، لأن البحر مركَّب من أركان والأركان من أصول والأصول ثلاثة : سبب ووتد وفاصلة ، كما بيَّنا ذلك فى موضع كل منها .

وإذا تكررت فى البحر تفعيلة واحدة كان بحراً مفرداً ، وإذا تكررت تفعيلتان أو أكثر كان بحراً مركّبا، وجملة البحور سواء كانت مفردة أو مركبة تسعة عشر بحراً هى: الطويل والمديد والبسيط والوافر والكامل والهزج والرجز والرمل والمنسرح والمضارع والمقتضب والمجتث والسريع والجديد والقريب والخفيف والمشاكل والمتقارب والمتداول ، والبحور الخمسة الأولى وهى: الطويل والمديد والبسيط والوافر والكامل خاصة بالعرب ، ولم يكثر الفرس من النظم فيها لأنها تبدو غير مستساغة لهم .

وثلاثة بحور خاصة بالفرس ينظم العرب شعراً فيها وهى : الجديد والقريب والمشاكل .

والبحور الأحد عشر الأخرى مشتركة بين العرب والفرس .

والبحر المركّب من أربعة تفاعيل يسمى مربّعاً ، والمركّب من ست يسمى مسدساً ، والمركّب من ثمانية يسمى مثمناً ، والبحر الخالى من الزحاف يسمى سالماً ، أما الذى فيه زحاف فيسمى غير سالم .

وينبغى أن يعلم أن التفعيلة تؤخذ مما هو فى دائرة بحرها ، كأن تؤخذ مفاعلن من مفاعيلن لا من مستفعلن ، وفى عروض سيفى أن بحر الرجز تتكرر فيه مفاعلن ست مرات ، كما تتكرر ثمانى مرات

---

(١) فى الأصول الباء وانظر شرح للمواقف ٢/٤٨٨

(٢) فى القاموس: شرى الله فلانا أصابه بعلة الشرى، وهى بثور صغار حمر حكاكة مكربة تحدث دفعة غالباً وتشتد ليلا لبخار حار يثور فى البدن دفعة .

فى بحر الهزج ، وزاد صاحب جامع الصنائع بحراً على البحور التسعة عشر يسمى الأفضل][1] .

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« در لغت دريا ست ودر اصطلاح أهل عروض هرطائفه وپاره از كلام موزون كه مشتمل است بر نوع شعر — كذا فى عروض سيفى — ودر جامع الصنائع آورده كه بحر اسم جنس است كه در تحت او أنواع است وبحر در اصل لغت شكافى است درز ميى موضع آب صيدانات مختلفة الأنواع ودريا را بدين سبب بحر گويند ووزن شعر رانيز بدين سبب بحر گويند كه در تحت هريكى از آن اصول فروع بسيار است . بدانكه بحر مركب است از أركان واركان از اصول . وأصول سه اند سبب ووتد وفاصله چنانچه هريك در موضع خود مسطور است وبحر مكه از تكرا ريك ركن حاصل شود آنرا بحر مفرد گويند وبحريكه از تكرار دو ركن يا زياده حاصل آيد آنرا بحر مركب گويند وجملهٔ بحور مفرده ومركبه نوازده است. طويل ومديد وبسيط ووافر وكامل وهزج ورجز ورمل ومنسرح ومضارع ومقتضب ومجتث وسريع وجديد وقريب وخفيف ومشاكل ومتقارب ومتدارك ، وازين نوازده بحر پنج بحر اول يعنى طويل ومديد وبسيط ووافر وكامل خاصه عرب است وعجم درين بحور شعر كمتر گويند بجهت آنكه نامطبوع ميآيد وسه بحرها خاصهٔ عجم است كه در آن عرب شعر نگويند وآن جديد وقريب ومشاكل است ويازده بحور ديگر مشترك اندميان عرب وعجم ونيز بحريكه مركب است از چهار اركان آنرا مربع گويند وبر وبحريكه مركب است ازشش اركان آنرا مسدس نامند وبحريكه مركب است از هشت اركان آنرا مثمن خوانند ونيز بحريكه دورى زحاف نباشد آنرا سالم گويند وبحريكه دورى زحاف باشد آنرا غير سالم گويند . وبايد دانست كه چون يك وزن را ازرو بحر ميتوان داشت از بحريكه آسان =

(مجمع البحرين) [عبارة عن التقاء بحر فارس ببحر الروم .

وفى اصطلاح الصوفية : هو قاب قوسين ، لاجتماع بحرى الوجوب والإمكان ، وهو النور المحمدى ، صلى الله على محمد وآله وسلم .

وقيل : هو عبارة عن جميع الوجود باعتبار اجتماع الأسماء الإلهية والحقائق الكونية فيه ، كما اجتمعت الشجرة فى النواة][1] ، كذا فى لطائف اللغات .

(البُحران) بالضم ، هو لفظ يونانى معرّب ، وهو فى لغة اليونان : الفصل فى الخطاب أى الخطاب الذى يكون به الفصل بين الخصمين ، أعنى الطبيعة والمرض .

قال جالينوس : هو الحكم الحاصل ، لأنه به يكون انفصال حكم المرض ، إما إلى الصحة ، وإما إلى العطب .

وعند الأطباء : هو ما يلزم من ذلك الفصل ،

= گرفته شود اعتبار بايد نحود مثلا أخر مفاعلن از مفاعيلن آسانست از أخذ او از مستفعلن وازين جهت شش مفاعلن رادررجز آورده شد وهشت مفاعلن را در هزج آورده شد كذا فى عروض سيفى . وصاحب مجمع الصنائع برين نوازده بحريك بحر زياده ساخته ومسمى بأفضل نموده » .

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« عبارت است از ملتقاى بحر فارس وروم ودر اصطلاح صوفيه عبارتست از قاب قوسين از جهت اجتماع بحرين وجوب وإمكان وآن نور محمدى است صلى الله عليه وآله وسلم وقيل عبارت است از جميع وجود باعتبار اجتماع اسماء الهية وحقائق كونيه درو چنانچه شجر درنواة » .

وهو تغير عظيم يحدث فى المرض دفعة إلى الصحة أو إلى العطب .

وذلك التغير يكون على ثمانية أصناف :

الأول : التغير الذى يكون دفعة إلى الصحة ، ويقال له ، البحران المحمود : والبحران الكامل ، والبحران الجيد .

والثانى : الذى يكون إلى العطب دفعة ، ويقال له البحران الردىء .

والثالث : الذى يكون فى مدة طويلة إلى الصحة ، ويقال له : التحلل .

والرابع : الذى يكون فى مدة طويلة إلى العطب ، ويقال له : الذوبان والذبول .

ويقال لهذه الأصناف الأربعة : البحارين التامة ، إمّا الجيدة وإما الرديئة .

والخامس : الذى يكون دفعة إلى حال أصلح ، ثم يتم الباقى فى مدة طويلة حتى يتأدى إلى الصحة .

والسادس : الذى يكون دفعة إلى حال أردأ ، ثم يتم الباقى فى مدة طويلة حتى يتأدى إلى الهلاك .

والسابع : الذى يكون قليلاً قليلاً إلى حال أصلح، ثم يؤول إلى الصحة دفعة .

والثامن : الذى يكون قليلاً قليلاً إلى حال أردأ ، ثم يؤول إلى الهلاك دفعة .

ويقال : لهذه الأصناف الأربعة الأخيرة لما فيه من تغير دفعى : بحارين مركّبة ، إما جيدة ناقصة ، وإما رديئة ناقصة .

وبحران الانتقال : هو أن تدفع الطبيعةُ المرض عن القلب ، والأعضاء الشريفة ، إلى بعض الأعضاء الخسيسة .

والبحران التام : ما ينقضى به المرض ، سواء كان باستفراغ ، أو بانتقال ، كذا فى بحر الجواهر وغيره .

والأيام الباحورية : هى الأيام التى يقع فيها البحران؛ وقولهم:يوم باحورى على غير قياس، فكأنه منسوب إلى باحور ، وهو شدة الحرّ فى تموّز ، وجميع ذلك مولّد ؛ كذا قال الجوهرى .

(البُخَار) بالضم والخاء المعجمة عند الحكماء ، جسم مركب من أجزاء مائية وهوائية ؛ والدخان مركب من أجزاء أرضية ونارية ، وهوائية ؛ والغبار مركب من أجزاء أرضية وهوائية ؛ قالوا : الحرارة إذا أثّرت تأثيراً تامًّا فى المياه أو الأراضى الرطبة تحللت منها ، وتصعدت أجزاء هوائية تمازجها أجزاء مائية بحيث لا يتميز شىء منهما عن الآخر فى الحس لصغرها ، ويسمى المركب منها بخارا ؛ وإن أثرت فى الأراضى اليابسة تحللت منها وتصعدت أجزاء نارية تخالطها أجزاء أرضية بحيث لا يتميز شىء منهما عن الآخر فى الحس ويسمى المركّب منها دخانا، وإن لم يكن أسود ، هذا هو المشهور .

وذكر بعض المحققين : أن الحرارة إذا أثرت فى المياه أحالت بالتسخين بعضها أجزاء هوائية وصعدت مختلطة بالأجزاء اللطيفة المائية ، فهذه المتصاعدات معاً تسمى بخاراً ؛ وإذا أثرت فى الأراضى الغائرة اليابسة أحدثت هناك أجزاء نارية ، فإذا

صادفت تلك الأجزاء النارية أجساماً قابلة للاحتراق تشبثت بها وأحدثت منها أجزاء هوائية متصاعدة مختلطة بأجزاء أرضيــة لطيفة منفصلة من تلك الأجسام ؛ فهذه الأجزاء الهوائية المختلطة بالأجزاء الأرضية هي الدخان ، وإن لم يكن أسود ، كما هو المسمى به عند العامّة .

وعلى كل تقدير كل من البخار ، والدخان يُرى شيئاً آخر غير الأجزاء التي تركبا منها لعدم تميزها في الحس وليسا في الحقيقة شيئاً آخر غيرها ، على ما زعمه بعضهم ، كذا في شرح التذكرة لعبد العلى البرجندي .

وعلى هذا إذا عملت الحرارة في الرطب واليابس كحرارة أبداننا ، فإن فيها من الأخلاط الرطبة واليابسة ، فما ارتفع منها إما بخار دخاني ، وذلك إذا غلبت الأجزاء الأرضية على الأجزاء المائية ، وإما بخار غير دخاني ، وذلك إذا غلبت الأجزاء المائية على الأجزاء الأرضية ؛ ومن الثاني يتولد الوسخ والعرق ونحوهما ، ومن الأول الشعر ؛ كذا في بحر الجواهر .

وقد يطلق البخار بحيث يشتمل الدخان أيضاً [كما في كتاب دانش نامه ، وقد يجعلون البخار قسمين مبتل وجاف ، ويقصدون بالبخار الجاف الدخان ، وبالبخار المبتل الجسم المركب من أجزاء هوائية ومائية[1] انتهى] ، ولا يبعد أن يكون على هذا الاصطلاح ما وقع في شرح حكمة العين من أن البخار الدخاني[1] إذا صعد إلى فوق وحصل منه لزوجة دهنية ، ثم عرض له برودة فإنه يصير حجرا ، أو حديدا وسقط إلى الأرض .

(الأبرار) بفتح الألف وبالراء المهملة بمعنى [المتقين][2] وفي اصطلاح السالكين : يرادف الأخيار على ما يجيء في فصل الراء المهملة من الخاء المعجمة ، وقيل: يرادف الأبدال على ما يجيء في فصل اللام من هذا الباب .

(الأبزار) بالزاي المعجمة هي ما يطيب بها الغذاء وكذا التوابل ، إلا أن الأبزار تستعمل في الأشياء الرطبة واليابسة ، والتوابل في اليابسة ، كذا في بحر الجواهر .

(البواسير) عند الأطباء : هي زيادة تنبت على أفواه العروق التي في المقعدة من دم سوداوي غليظ .

وينقسم إلى ثؤلولية يشبه الثؤلول الصغير ، وعنبية وهي عريضة مدوّرة لونها أرجواني ، وإلى ناتئة أي ظاهرة ، وإلى غائرة أي كامنة .

والبواسير في الأنف هي لحوم زائدة تنبت ، فربما كانت رغوة بيضاء لا وجع معها ، وهذا أسهل علاجا ؛ وربما كانت حمراء شديدة الوجع وهذا أصعب علاجاً ، ومفردها باسور ، ولذلك يقال للدواء المستعمل فيه : باسوري .

---

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :
« كاهي بخار را دوقسم سازند تروخشك = واز بخار خشك دخان مراد دارند واز بخار تر جسمي مركب از اجزاء هوائية ومائية مراد دراند » .

(١) في ل و د : الدخان .
(٢) « نيكوكاران » .

وقد يعرض فى الشفة السفلى غلظ وشقاق فى وسطها ويقال له بواسير الشفة ، كذا فى بحر الجواهر ، والأقسرائى .

(المباشرة) فى اللغة الجماع والفاحشة من المباشرة عند الفقهاء هى أن يماسّ أحد الفرجين من الزوجين الآخر ، متجردين مع انتشار الآلة ، بلا التقاء الختانين ؛ ومنهم من لم يشترط مس الفرجين بل التجرد والانتشار ، وهى من نواقض الوضوء ، ولا تكون المباشرة بين الرجلين والمرأتين عند الأكثرين ، كذا فى جامع الرموز[١] .

والمباشرة عند المعتزلة هو الفعل الصادر بلا وسط ، قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلا وسط هو المباشرة ، وبوسط هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فإن حركة المفتاح بتوسّط حركة اليد فيكون توليداً .

اعلم أن التوليد إنما أثبته المعتزلة لأنهم لما أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيها ترتّبا ، وأيضاً رأوا أن الفعل المرتّب على فعل آخر يصدر عنهم ، وإن لم يقصدوا إليه فلم يمكنهم إسناد الفعل المركّب إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد ، قالوا بالتوليد ، وهذا باطل عند الأشاعرة لاستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء عندهم .

(البِشْرية) هى فرقة من المعتزلة أتباع بِشْر بن المعتمر ، كان من أفاضل علماء المعتزلة ؛ وهو الذى أحدث القول بالتوليد .

قالوا : الأعراض يجوز أن تحصل متولّدة فى الجسم من فعل الغير ، كما إذا كان أسبابها من فعله .

(١) جامع الرموز ١/٣٨ .

وقالوا : القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات .

وقالوا : الله تعالى قادر على تعذيب الطفل ، ولو عذّبه لكان ظالما ، لكنه لا يُستحسن أن يقال فى حقه ذلك ، بل يجب أن يقال : ولو عذبه لكان الطفل بالغاً ، عاقلا ، عاصياً ، مستحقا للعقاب .

وفيه تناقض ، إذ حاصله : أن الله تعالى يقدر على الظلم ، ولو ظلم لكان عادلا ، كذا فى شرح المواقف[١] .

(البشارة) كلّ خبر صدق تتغير به بشرة الوجه ، ويستعمل فى الخير والشر ، وفى الخير أغلب . كذا فى تعريفات[٢] السيد الجرجانى .

(البصر) بفتح الموحدة والصاد المهملة [الرؤية][٣] .

وهو عند الحكماء قوة مودعة فى ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من غور البطنين المقدمين من الدماغ ، يتيامن النابت منهما يساراً ، ويتياسر النابت منهما يمينا حتى يلتقيا[٤] ويتقاطعا[٥] ويصير تجويفهما واحدا ، ثم يتفرقان ، وينفذ النابت يمينا إلى الحدقة اليمنى ، والنابت يساراً إلى الحدقة اليسرى ، فذلك الملتقى هو الذى أودع فيه القوة الباصرة ويسمى بمجمع النور .

(١) شرح المواقف ٢ / ٤٨١ .
(٢) التعريفات ٣٠ .
(٣) « بينائى » .
(٤) فى الأصول يلتقيان .
(٥) ويتقاطعان : لم يرد فى م .

وسبب تجويفهما الاحتياج إلى كثرة الروح الحاملة للقوة الباصرة بخلاف باقي الحواس الظاهرة .

ومدركاتها تسمى مبصرات ، والمبصر بالذات هو الضوء واللون ، وأما ما سواهما من الأشكال والصغر والكبر والقرب والبعد ونحوها فبواسطتهما .

واختلفوا فى الأطراف ، أى النقطة والخط ، والسطح ، فقيل : هى أيضا مبصرة بالذات ، وقيل بالواسطة .

وليس المراد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف إبصاره على إبصار غيره ، وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف إبصاره على إبصار غيره حتى يرد أن المدرك بالذات هو الضوء لا غير إذ اللون مرئى بواسطة الضوء ، بل المراد بالمرئى بالذات، و بالعرض أن يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشىء ثم تلك الرؤية بعينها متعلقة بشىء آخر ، فيكون الشىء الآخر مرئياً ثانياً ، و بالعرض والأول مرئياً أول بالذات ، على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها .

ونحن إذا رأينا لوناً مضيئاً فهناك رؤيتان :

إحداهما متعلقة بالضوء أولا و بالذات .

والأخرى متعلقة باللون كذلك ، و إن كانت هذه الأخرى مشروطة بالرؤية الأولى ، ولهذا انكشف كل منهما عند الحس انكشافاً تاما بخلاف ما عداهما ، فإنها لا تتعلق بشىء منها رؤية ابتداء ، بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق[1] هى بعينها ثانيا بمقداره . وشكله وغيرهما ، فهى مرئية بتلك الرؤية لا برؤية أخرى ، ولهذا لم تنكشف انكشاف الضوء واللون عند الحس .

ومن زعم أن الأطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية أخرى مغايرة لرؤية اللون .

فائدة : اختلف الحكماء فى كيفية الإبصار ؛ والمذاهب المشهورة فيه ثلاثة :

المذهب الأول : وهو مذهب الرياضيين أنه يخرج من العين جسم شعاعى على هيئة مخروط متحقق ، رأسه يلى العين وقاعدته يلى المبصر ؛ والإدراك التام إنما يحصل من الموضع الذى هو موضع سهم المخروط .

ثم إنهم اختلفوا فيما بينهم على وجوه ثلاثة :

الأول : أن ذلك المخروط مصمت .

الثانى : أنه ملتئم من خطوط شعاعية مستقيمة هى أجسام دقاق قد اجتمع أطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة إلى المبصر، فما وقع عليه أطراف تلك الخطوط أدركه البصر ، وما وقع بينها لا يدركه ، ولذلك تخفى على البصر الأجزاء التى فى غاية الصغر كالمسامات .

الثالث : أنه يخرج من العين جسم شعاعى دقيق كأنه خط مستقيم ينتهى إلى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جداً فى طول المرئى وعرضه ، فيحصل الإدراك .

واحتجوا بأن الإنسان إذا رأى وجهه فى المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها و إلا كانت منطبعة فى موضع منها ، ولم تختلف باختلاف أمكنة الرائى من الجوانب بل لأن الشعاع خرج من العين إلى المرآة ثم انعكس بصقالتها إلى الوجه ، ألا يُرى أنه إذا قرب

(١) فى د : متعلق .

الوجه إليها يخيّل أن صورته مرتسمة فى سطحها ، وإذا بعد عنها توهم أنها غائرة فيها مع علمنا بأن المرآة ليس فيها غور بذلك المقدار .

والمذهب الثانى : هو مذهب أرسطو وأتباعه من الطبيعيين أنه إنما يحصل بانعكاس صورة المرئى بتوسط الهواء المشف إلى الرطوبة الجليدية التى فى العين ، وانطباعها فى جزء منها ، وذلك الجزء زاوية رأس مخروط ، متوهم ، لا وجود له أصلا ، وقاعدته سطح المرئى ، ورأسه عند الباصرة ، ولذلك يرى القريب أعظم من البعيد لأن الوتر الواحد كلما قرب من النقطة التى خرج منها إليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية ، كان أقصر ساقاً فأوتر عند تلك النقطة زاوية أعظم ، وكلما بعد عنها كان أطول ساقاً فأوتر عندها زاوية أصغر ، والنفس إنما تدرك الصغر والكبر فى المرئى باعتبار تلك الزاوية ، فإنها إذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيراً فيرتسم فيه صورة المرئى فيرى صغيراً ، وإذا كانت كثيرة كان الجزء الواقع فيها كبيراً فيرتسم صورته فيها فيرى كبيراً ؛ وهذا إنما يستقيم إذا جعل الزاوية موضعاً للإبصار كما ذهبنا ؛ وأما إذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب أن يُرى كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة أو غير ضيقة ؛ هكذا قالوا .

وفيه بحث ، إذ ليس الإبصار حاصلاً بمجرد القاعدة بل الرأس المخروط فيه مدخل أيضا ، فجاز أن يتفاوت حاصل المرئى صغراً وكبراً بتفاوت رأسه دقة وغلظا ؛ ثم إنهم لا يريدون بالانطباع المذكور أن الصورة منفصلة من البصر إلى الرطوبة الجليدية بل المراد به أن الصورة إنما تحصل فيها عند المقابلة عن واهب الصور لاستعداد يحصل بالمقابلة وليس فى قوة البشر تعليل هذا ، وذلك لأن الإبصار ليس بمجرد الانطباع المذكور وإلا لزم رؤية الشىء شيئين بسبب انطباعه فى جليدتى العينين ، بل لا بد مع ذلك من تأدى الشبح فى العصبتين الجوفتين إلى ملتقاهما بواسطة الروح التى فيهما ومنه إلى الحس المشترك ، والمراد من التأدية أن انطباعها فى الجليدة معد لفيضان الصورة من واهب الصورة على الملتقى ، وفيضانها عليه معدّ لفيضانها على الحس المشترك .

والمذهب الثالث : هو مذهب طائفة من الحكماء ، وهو أن الإبصار ليس بخروج الشعاع ، ولا بالانطباع بل بأن الهواء المشف الذى بين البصر والمرئى يتكيف بكيفية الشعاع الذى فى البصر ويصير بذلك آلة للأبصار .

وهذا المذهب فى حكم المذهب الأول لأنه مبنى على الشعاع .

قال الإمام الرازى : إنا نعلم بالضرورة أن العين على صغرها لا يمكن أن يحيل[1] نصف كرة العالم إلى كيفيتها ، ولا أن يخرج منها مايتصل بنصف كرته ولا أن يدخل فيها صورة نصفه ، فالمذاهب الثلاثة باطلة ظاهرة الفساد بتأمل قليل .

ومن المحتمل أن يقال : الإبصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة إضافية ، فمتى كانت الحاسة سليمة

---

(١) فى ل و د : يخيل .

وسائر الشروط حاصلة ، والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الإضافة من غير أن يخرج عن عينه جسم أو ينطبع فيها صورة فليس يلزم من إبطال الشعاع أو الانطباع صحة الآخر إذ ليسا على طرفى النقيض ، انتهى .

وملخصه على ما قيل : أنه إذا قابل المرئى على الرائى على وجه مخصوص ، خلق الله الرؤية من غير اتصال شعاع ولا انطباع صورة .

فائدة : قال الفلاسفة ، وتبعهم المعتزلة: إن الإبصار يتوقف على شرائط ممتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها وهى سبعة :

الأول : المقابلة .

والثانى : عدم البعد المفرط .

والثالث : عدم القرب المفرط فإن المبصر إذا قرب من البصر جدا بطل الإبصار .

والرابع : عدم الصغر المفرط .

والخامس : عدم الحجاب الكثيف[1] بين الرائى والمرئى .

والسادس : كون المرئى مضيئاً إمّا من ذاته أو من غيره .

والسابع : كونه كثيفاً ، أى مانعاً للشعاع من النفوذ فيه .

وما قيل من أنه قد يضاف إلى هذه السبعة ثلاثة أخرى هى سلامة الحاسة ، والقصد إلى الإحساس ، وتوسط الشفاف بين الرائى والمرئى ففيه أن هذا الأخير يغنى عنه اشتراط عدم الحجاب لكن الأولَيْن لا بد أن يعدّا من الشروط فالحق أن الشروط تسعة .

والأشاعرة ينكرونها ، ويقولون لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع تلك الشرائط ، فإنا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيراً ، وما ذلك إلاّ لأنا نرى بعض أجزائه دون بعض مع تساوى الكل فى حصول الشرائط .

فائدة : أجمعت الأئمة من الأشاعرة على أن رؤيته تعالى فى الدنيا والآخرة على ما هو عليه جائزة عقلا ، واختلفوا فى جوازها سمعاً فى الدنيا ، فأثبته البعض ونفاه آخرون .

وهل يجوز أن يُرى فى المنام ، فقيل : لا ، وقيل : نعم ، والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا وإن لم تكن رؤية حقيقة .

ولا خلاف بيننا وبين معاشر الأشاعرة فى أنه تعالى يَرى ذاته ، والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلاً لذوى الحواس ، واختلفوا فى رؤيته لذاته ، قال الإمام الرازى : الأمة فى وقوع الرؤية على قولين ، الأول : يصح ، ويرى : والثانى لا يصح ولا يرى .

(بصر الحق) قال الصوفية : بصر الحق سبحانه تعالى عبارة عن ذاته باعتبار شهوده بمعلوماته ، فعلمه سبحانه وتعالى عبارة عن ذاته ، باعتبار مدى غاية علمه[1] لأنه بذاته يبصر ، ولا تعدّد فى ذاته ، فحل علمه محل بصره ، وهما صفتان ، وإن كانا بالحقيقة

(١) فى ل و د بالكثيف .

(١) فى م مدى علمه .

شيئاً واحداً ، فليس المراد ببصره إلا تجلّى علمه له فى المشهد العيانى ، وليس المراد بعلمه إلا الإدراك بنظره له فى العالم العينى ، فهو يرى ذاته بذاته ، ويرى مخلوقاته أيضاً بذاته ، فرؤياه لذاته عين رؤياه لمخلوقاته ، لأن البصر وصف واحد ، وليس الفرق إلاّ فى المرئىّ ، فهو سبحانه لا يزال يبصر الأشياء لكنه لا ينظر إلى شىء واحد إلا إذا شاء ، فالأشياء غير محجوبة عنه أبداً ولكن لا يوقع نظره على شىء إلا إذا شاء ذلك ، ومن هذا القبيل قوله عليه السلام : « إن لله كذا وكذا نظرة إلى القلب فى كل يوم » ؛ وقوله تعالى : (ولا ينظُرُ إليهم)[1] الآية ، ليس من هذا القبيل بل النظر ههنا عبارة عن الرحمة الإلهية التى رحم بها من قرّبه إليها بخلاف النظر الذى له إلى القلب فإنه على ما ورد من النبى عليه الصلاة والسلام ، وليس هذا الأمر مخصوصاً فى الصفة النظرية وحدها بل سار فى غيرها من الأوصاف ، ألا ترى إلى قوله تعالى : (ولنبلوَنكم حتى نعلم المجاهدين منكم)[2] ولا نظن أنه يجهلهم قبل الابتلاء ، تعالى الله عن ذلك .

وكذلك فى النظر فهو لا يفقد القلب الذى ينظر إليه كل يوم كذا وكذا نظرة ، لكن تحت ذلك أسراراً لا يمكن كشفها بغير هذا التنبيه ، فمن عرف فليلزم ، ومن ذهب إلى التأويل فإنه لابد أن يقع فى

(١) ٧٧ آل عمران ٣ .
(٢) ٣١ محمد ٤٧ .

نوع من التعطيل فافهم ؛ كذا فى الإنسان الكامل[1] .

والمتكلمون اختلفوا فيه ، فقيل : هو نفس العلم ، وقيل : زائد عليه ، وقيل بعدم الوقوف بحقيقته ، ويجىء فى لفظ السمع فى فصل العين من باب السين المهملة .

(البصيرة) هى قوة للقلب منورة بنور القدس ، تُرى بها حقائق الأشياء وبواطنها ، بمثابة البصر للنفس الذى تُرى به صور الأشياء وظواهرها .

وهى القوة التى يسميها الحكماء العاقلة النظرية ، وأما إذا تنوّرت بنور القدس وانكشف حجابها بهداية الحق فيسميها الحكيم القوة القدسية ، كذا فى اصطلاحات الصوفية لكمال الدين أبى الغنائم[2] .

(البقرة) كناية عن النفس إذا استعدّت للرياضة وبدت فيها صلاحيةُ قمع الهوى الذى هو حياتها ، كما يكنى عنها بالكبش قبل ذلك ، وبالبدَنة بعد الأخذ فى السلوك ، كذا فى اصطلاحات الصوفية[3] .

(البكْر) بكسر الموحدة وسكون الكاف لغةً : امرأة لم تلد ثم سُمِّيت التى لم تفتضّ اعتباراً بالثيب لتقدّمها عليها كما فى المفردات .

وشرعاً : اسم لامرأة لم توطأ بالنكاح كما فى المبسوط ، وقيل : لم تجامع بنكاح ولا غيره ، وهذا قولهما ، والأول قوله ؛ والصحيح أن الأول قول الكل

(١) الإنسان الكامل ١٥ / ٨٨ .
(٢) اصطلاحات الصوفية ق ٤٧ ب .
(٣) اصطلاحات الصوفية ق ٤٨ ا .

كما فى الظهرية ؛ وذكر فى المغرب[1] أنه يقع على الذى لم يدخل بامرأة ، كذا فى جامع الرموز فى فصل نفذ نكاح حرة .

(البُهر) بالضم كقفل ، عند الأطباء هو الربو وضيق النفس ، ويجيء بيانه فى فصل الواو من باب الراء المهملة فى لفظ الربو .

* * *

فصل الزاى[2] المعجمة

(البراز) بالراء المهملة ، قال المسيحى : هو مشتق مما يبرز من الفضلات ، ثم خص فى عرف الطب بما يبرز من طرف المعاء المستقيم المعروف بالمخرج ، وصاحب الخلاص أورده فى الباء المكسورة ، والمحمود الشيبانى فى المفتوحة ؛ كذا فى بحر الجواهر .

(الإبراز) بكسر الهمزة لغة : هو الإظهار .

وعند النحاة : هو الإتيان بالضمير البارز ؛ والبارز هو ما يلفظ به ، على ما يجيء فى لفظ الضمير فى فصل الراء المهملة من الضاد المعجمة .

(إبراز اللفظين) [هو عند البلغاء أن يستعمل الشاعر لفظاً مشتركا فى الربط ، بحيث يفهم من التركيب معنيان : معنى محبوس ، وآخر مقبول ظاهر مثل :

أزعنت يم آمد جونار راندمنار

وزجودت جود جون ماه ازغمام

بدا فى يمينك يم كالنار فى المنار ، و بدامن وجودك جود كالقمر فى الغمام ، فالمعنى المحبوس فى يمينك يم وفى المنار نار وفى الوجود جود ومن الغمام قمر ، والمعنى المقبول ظاهر][1] كذا فى جامع الصنائع .

(الابتزاز) [بزاى معجمة ، هى عند المنجمين عبارة عن تزيين الكواكب بالقوة الذاتية والعرضية فى صورة الطالع و يسمى الكوكب حينذاك مبتزا ، وأقوى الكواكب هو ما كان صاحب الطالع . أو صاحب شرف الطالع فى الطالع أو أرباب الخطوط الأخرى فى الطالع أوصاحب العاشر فى العاشرة أوصاحب شرف العاشر فيه أو صاحب الحادى عشر أو صاحب الشرف فيه وهكذا فى الخامس أو السابع أو التاسع أو الثالث ، وأما إذا كان للكوكب قوى ذاتية وكان ساقطاً من الطالع فإن له أثراً أيضاً ، وأما إذا كانت هناك بضعة كواكب تستحق الابتزاز فإنهم يقدمون الأقوى منها و يجعلون الكواكب الأخرى شريكة له ، ويكون مدار الأحكام الكلية للطالع على الكواكب المبتز ثم على المستولى ثم على صاحب الطالع

---

(١) عبارة المغرب البكر : خلاف الثيب ويقعان على الرجل والمرأة . المغرب ٤٤ .

(٢) فى الأصول : الزاء .

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« نزد بلغاست آنست كه شاعر لفظ مشترك را در ربط بر غطى آرد كه از تركيب يك معنى محبس ودوم مقبول مفهوم شود .

مثاله . شعر :

أزيمينت يم پديد آمر چونارا ندر منار

واز وجودت خود پيدا لشت چون ماه ازغمام

معنى محبوس در يمين يم ودر منار نار ودر وجود جود راز غمام ماه ومعنى مقبول ظاهر است » .

إذا كان ساقطاً ثم على الكواكب الغريب الذى يكون ناظراً ، كذا فى الشجرة . وجاء فى كفاية العلم : الابتزاز كوكب فى أقوى بيت من بيوت الطالع أو نظر أو بطالع ، ونظر أكثر الكواكب إليه ، وأقوى البيوت بيت الطالع ثم العاشر ثم الحادى عشر ثم السابع عشر ثم التاسع ثم الرابع ثم الخامس ، وليس للثالث دخل فى القوة ، والأربعة الأخرى ساقطة ، ومن الثابت أن كل ما يظهر فى درجة الطالع أو درجة العاشر يكون وسط السماء أو مبتزا ، و إذا كان كوكب فى الخامس أو التاسع أو الرابع فإنه لا يكون مبتزاً حتى لا يكون قوى الحال بالنسبة إلى البيت أو الشرف أو إلى نظر أكثر الكواكب إليه ، والرابع المحترق لا يكون مبتزاً أبداً ، لماذا ؟ لأن خاصية الابتزاز قوة فى مكانه ونظر أكثر الكواكب إليه كخاصية استيلاء خط الكواكب ونظره إلى ذلك المكان][1] .

* * *

فصل السين المهملة

(البَيْهَسِيَّة)[1] هى ، فرقة من الخوارج ، أصحاب بيهس ، بن الهيصم بن جابر .

قالوا : الإيمان هو ، الإقرار ، والعلم بالله ، و بما جاء به الرسول ، فمن وقع فيما لا يعرف أحلال أم حرام ، فهو كافر لوجوب الفحص عليه ، حتى يعلم الحق .

وقيل: لا يكفر حتى يُرفع أمره إلى الإمام فيحدّه وكل ماليس فيه حدٌّ فهو مغفور .

وقيل: لاحرام إلاّ ما فى قوله تعالى : (قل لا أجد فيما أوحى إلىّ محرّماً على طاعم ـ الآية)[2] .

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« بزاى معجمة نزد منجمان عبارتست از آراسته شدن كوكب بقوتهاى ذاتى وعرضى در صورت طالع وآن كوكب را مبتز گويند وقويترهمه آن بود كه طالع درطالع بود ياصاحب شرف طالع در طالع بود يا أرباب خطوط ديگر در طالع بود ياصاحب عاشر در عاشر بود ياصاحب شرف عاشر در وى بود ياصاحب حادى عشر ياصاحب شرف در وى بود تاهمچنين در خامس ياسابع ياتاسع ياثالث . وأما اگر كوكبى قوتهاى ذاتى دارد واز طالع ساقط بود اثراوهم باشد أما وقتى = بود كه چند كواكب شايسته ابتزازيت باشند وقويترا مقدم وارند وديگرانرا شريك اودارند ومدار أحكام كلى طالع بر مبتز است پس بر مستولى پس بر صاحب طالع اگرچه ساقط بو پس بود كوكب غريب كه ناظر بود . اين در شجره گفته .

ودر كفاية التعليم ميگويد ابتزاز بودن كوكبى است در قوتيرين بيتى از بيتها طالع يا نظر او بطالع ونظر أكثر كواكب بدو وقوتيرين بيتها بيت طالع پس دهم پس يازدهم پس هفتم پس نهم پس چهارم پس پنجم پس سيوم در قوت مدخلى نيست وچهار ديگر ساقط اند واز ثوابت هركه با درجة وطالع بر آيد يا بادرجه عاشر ميان آسمان باشند او مبتز باشند واگر كوكبى در پنجم يا نهم يا چهارم باشند مبتز نبود تاقوى حال نبود به بيت يا شرف يا بنظر أكثر كواكب بدو وراجع ومحترق هرگز مبتز نگر در چرا كه خاصيت ابتزاز قوت است در مكان خود ونظر أكثر كواكب بدو چنانكه خاصيت استيلا خط كوكب است ونظر اوبدان مكان »

(١) فى الأصول بالشين، وما نقلناه من شرح للواقف.

(٢) ١٤٥ الانعام ٦ .

وقيل : إذا كفر الإمام كفرت الرعية حاضرا أو غائبا .

وقالوا : الأطفال كآبائهم ، إيماناً وكفراً .

وقيل[1] : السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل ، بخلاف السكر من شراب حرام .

وقيل : السكر مع الكبيرة كفر .

ووافقوا القدرية فى إسناد أفعال العباد إليهم ؛ كذا فى شرح المواقف[2] .

* * *

فصل الشين المعجمة

(البَرَش) بفتح الباء والراء المهملة ، هى : نقاط صغار سود ، أكثر ما تعرض فى الوجه ، وربما كانت إلى حمرة وكمودة ، كذا فى بحر الجواهر .

* * *

فصل الصاد المهملة

(البَرص) بالفتح وسكون[3] المهملة ، عند الأطباء ، بياض يظهر فى ظاهر الجلد ويغور ، فإن كان فى سائر الأعضاء حتى يصير لون البدن كله أبيض ، يقال له حينئذ المنتشر .

والبرص الأسود ، يسمى بالقوباء أيضاً سواد يحصل لجلد البدن لاستيلاء سواد سوداوية غليظة ، كذا فى بحر الجواهر .

(١) عبارة شرح المواقف وقال بعضهم .

(٢) شرح المواقف ٢/٤٨٨

(٣) ضبطه فى القاموس فقال : البرص ، محركة

وفائدة قيد : يغور ، الاحتراز عن البهق الأبيض ، على مايدل عليه كلام الموجز والأقسرائى ، وحاصلهما : أن الفرق بين البَهَق والبرص الأبيضين أن البهق يكون فى سطح الجلد ، ولا يكون له غور ، إذ المادة فيه أرَقّ ، والقوة الدافعة أقوى ، فدفعت إلى السطح بخلاف البرص ، فإنه يكون نافذاً فى الجلد واللحم ، بسبب أن المادة فيه أغلظ والدافعة فيه ضعيفه فارتكبت فى الباطن ، وأفسدت مزاج ما نفذ فيه ، وأحالت الغذاء الذى يجىء إليها إلى طبعها ، وإن كان أجود غذاء .

والفرق بين البهق والبرص الأسودين ليس من جهة الغور وعدمه ، بل من جهة أخرى ، وهى أن البرص الأسود يتغير معه الجلد ويعرض له خشونة عظيمة ، وتفليس كما يكون للسمك ، وتكوّنه من سوداوية لسرايتها العضو فأثّرت تأثيراً قوياً ، أقوى من تغير لونه ، وهو من مقدمات الجذام .

* * *

فصل الضاد المعجمة

(البياض) بالفتح والياء المثناة التحتانية ، فى اللغة : سپيدى[1] .

وعند أهل الرمل : اسم شكل من الأشكال الستة عشر ، وصورته هكذا ـــ ـ ـــ وتوضيحه يُطلب من كتب الرمل .

(١) أى : البياض .

(البيضة) بالفتح[1] [بيضة الدجاجة ، والجمع بَيْض ، وورم فى يدالفرس ، و بيضة الطائر ، واشتداد الحر ، والخصية ، وساحة البيت ، والرجل يجتمع إليه] كذا فى الصراح .

وفى الأقسرائى : البيضة وتسمى بالخوذة أيضاً قسم من الصداع .

واختلف الأطباء فيه مع اتفاقهم على إحاطته جميع الرأس ، ولذا سمى بيضة وخوذة ، فقيل : ومنهم صاحب الموجز : هو صداع مزمن يهيج كلّ ساعة لأدنى سبب من حركة وشرب خمر وكل مُبَخِّر ، ويهيّجه الصوت الشديد والضوء والمخالطة من النّاس حتى إن صاحبه يكره الصوت والضوء ، والكلام مع الناس، ويحب الوحدة والظلمة والراحة والاستلقاء، ويحس كل ساعة كأن رأسه يُطْرَق بمطرقة ، أو يُجذب جذباً ، أو يُشَق شقًّا .

وسببه : خلط ردىء ، أو ورم مع ضعف الدماغ وقوة حسه ، فإن كان السبب فى الحجاب الداخل فى القحف أحس الوجع ممتداً إلى أصول العينين ، وإن كان فى الحجاب الخارج أحس الوجع خارج الدماغ ، وأوجعُ بمس جلد الرأس .

ويكون فى الغالب من برد كالورم السوداوى ونحوه لأنه يكون مزمناً والحار لا يزمن ، على أنه إن كان عن سبب حار استحال إلى البرد لضعف القوة بسبب كونه مزمناً ، واجتماع الفضلات الباردة فتكسر الحرارة .

وقيل : لا تشترط الشروط المذكورة فى هذا المرض ، فهو عندهم كل صداع مشتمل على الرأس كله خارج القحف أو داخله ، وهذا الاختلاف لا يرجع إلى المعنى .

والعلاج بحسب الرأى الأول علاج الصداع ، وعلى الرأى الثانى ما يقتضيه حال المرض من الحار أو البارد ، انتهى .

(البيضى) عند المهندسين سطح مستو يحيط به قوسان متساويتان مختلفتان تحديباً ، وكل منهما أصغر من نصف دائرة ، ويسمى بالإهليلجى أيضاً .

والخط الواصل بين زاويتيه قطره الأطول ، والخط الآخر المنصف للقوسين قطره الأصغر والأقصر ولا بد أن يكون عموداً على الأطول ، وإذا أدير السطح البيضى على قطره الأطول نصف دورة يحصل مجسّم بيضى ، هذا هو المشهور .

وذكر البعض أن السطح البيضى يشترط فيه كون إحدى القوسين نصف دائرة ، والأخرى أصغر ، وهو الذى يسمى فى المشهور بالشبيه بالبيضى والشبيه بالإهليلجى ، ولم يشترط البعض تساوى القوسين ، ولا مشاحة فى الاصطلاح .

وقيل : السطح البيضى سطح يحيط به خط واحد مستدير بحيث لا يكون دائرة ، ويكون طول هذا السطح أكثر من عرضه ، وإذا أدير هذا السطح

(١) عبارة فارسية بالأصل نصها :
« تخم مرغ بيض جماعه وأيضا آما سيدن دست اسب وخايه گردن مرغ وسخت شدن گرما وخصيه وميان سراى وخود » .

على قطره الأطول نصف دورة يحصل الجسم البيضى ، ولا يخفى أن مشابهة الجسم البيضى بهذا المعنى للبيضة أكثر منه بالمعنى الأول ، هذا خلاصة الحساب ، وحاشية الجغميني للفاضل عبد العلى البرجندى .

(البيضاء)[1] العقل الأول ، فإنه مركز العماء ، وأول منفصل من سواد الغيب ، وهو أعظم نيرات فلكه ، فلذلك وصف بالبياض ليقابل سواد الغيب فيتبين بضده كال التبيّن ولأنه هو أول موجود ، ويرجّح وجوده على عدمه ، والوجود بياض ، والعدم سواد ، ولذلك قال بعض العارفين فى الفقر : إنه بياض يتبين فيه كل معدوم وسواد ينعدم فيه كل موجود ، فإنه أراد بالفقر فقر الإمكان ، كذا فى تعريفات[2] السيد الجرجانى .

***

فصل الطاء المهملة

(البسط) بسكون السين المهملة ، فى اللغة [البسوط][3] كما فى الصراح .

وعند المحاسبين هو التجنيس ، وهو جعل الكسور من جنس كسر معين ، والحاصل من العمل يسمى مبسوطاً ، ومن هاهنا يقول المنجمون : البسط استخراج تقويم يوم واحد من تقويم خمسة أيام[4] ، أو عشرة على ما وقع فى الحل والعقد ، ويجىء فى فصل السين المهملة من باب الجيم .

وعند السالكين هو حال من الأحوال .

[وجاء فى مجمع السلوك أن القبض والبسط ، والخوف والرجاء ، مراتب قريبة ، ولكن الخوف والرجاء فى مقام المحبة العامة والقبض فى مقام الأوائل محبة خاصة ، فالذى يلتزم حدود الأوامر والنواهى مؤمن لا يبلغ مرتبة القبض والبسط ، وإنما عنده خوف ورجاء يشبهان حال القبض والبسط فيظنهما قبضاً وبسطاً ، فمثلا إذا اعترته حيرة وحزن ظنهما قبضاً ، وإذا اعتراه انفعال نفسى ونشاط فى الطبع ظنهما بسطاً ، والحزن والحيرة والنشاط والانفعال من طبيعة النفس الأمّارة ، حتى إذا وصل العبد إلى بداية المحبة الخاصة صار صاحب الحال وصاحب القلب وصاحب النفس اللوّامة ، وحينذاك تعتريه حال القبض والبسط . لماذا ؟ لأن ذلك العبد قد انتقل من مرتبة الإيمان إلى مرتبة أسمى فيقبضه الحق تارة ويبسطه أخرى .

وصفوة القول أن وجود البسط متعلق بغلبة القلب وظهور تأثيره لأن النفس ما دامت أمّارة فلا قبض ولا بسط ، وإذا كانت لوّامة فإن القلب يكون مغلوباً حيناً وغالباً حيناً آخر .

ووجود القبض والبسط للسالك فى هذه الحال إنما يكون باعتبار غلبة النفس وظهور تأثيرها .

(١) قوله: البيضاء ، إلى آخر المادة لم يرد فى م .
(٢) التعريفات ٢٢ .
(٣) « كستردن » .
(٤) فى الأصول : يوم .

وفى اصطلاحات الصوفية أن [(1)] البسط فى مقام القلب بمثابة الرجاء فى مقـام النفس ، وهو وارد يقتضيه إشارة إلى قبول ولطف ورحمة وأنس ، ويقابله القبض كالخوف فى مقابلة الرجاء فى مقام النفس .

والبسط فى مقام الخفى : هو أن يبسط الله العبد مع الخلق ظاهراً ، ويقبضه إليه باطناً رحمةً للخلق ، فهو يسع الأشياء ، ويؤثر فى كل شىء ، ولا يؤثر فيه شىء .

[وقيل : القبض أيضاً لا يكون قبضاً إلا إذا صدر عن حركة النفس ، وظهورها بكل تأثيرها .

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« ودر مجمع السلوك كويد قبض وبسط وخوف ورجا قريب اند لـكن خوف ورجا در مقام محبت عام بود وقبض وبسط در مقام اوائل محبت خاص باشد پس كسيكه اوامر ونواهى بجا آرد حكم إيمـان دارد ووىرا قبضى وبسطى بنا شد بلـكه خوفى ورجائى ميباشد شبيه بحال قبض وبسط وآنرا كمال بر دكه آن قبض وبسط است مثلا اگر حيرتى وحزنى پيش آيد گمان دارد آنرا قبض واگر اهتزاز نفسانى ونشاط طبعى پيش آيد گمان برم آنرا بسط . وحزن وحـيرت ونشاط واهتزاز از جوهر نفس أماره است تاچون بنده بأوائل محبت خاص بر سد خداوند حال وخداوند قلب وخداوند نفس لوامه گردد درين وقت قبض وبسط بنوبت حاصل ميشود چرا كه آن بنده از مرتبه ايمـان بمرتبهٔ رفته فيقبضه الحق تاره ويبسطه أخرى . پس حاصل آنـكه وجود بسط باعتبار غلبه قلب وظهور صفت اوست ونفس ما دام كه اماره است قبض وبسط نبود وما دام كه لوامه است گاه مغلوب ميشود وگاه غالب ووجود قبض وبسط مر سالك را درين وقت باعتبار غلبه نفس وظهور صفت او ميشود .
ودر اصطلاحات الصوفيه ميگويد ... »

أما السالك من أصحاب القلوب فلا يعتريه القبض فى كل وقت ، بل يلازمه الروح والأنس دائمـاً ، وكذلك قالوا عن القبض : إنه عقوبة صغيرة بسبب الإفراط فى البسط ، يعنى حينما يَرِد سالك أهل القلب الموارد الإلهية ، ويمتلىء قلبه فرحاً منها ، فإن النفس تسترق السمع فى هذه الحالة ويأخذ نصيباً منها ، وحينئذ قد يزلّ فيفرط فى البسط حتى يفضى به ذلك إلى الشطح وعندئذ يُدْخل عليه الحق تعالى القبض على سبيل العقوبة ، فاعلم أن السالك إذا خرج عن عالم القلب وعن حجابه الذى هو عند أهل القلب دليل وجوده ، وتجرد عن الوجود النورانى الذى هو القلب ، ووصل إلى عالم الفناء والبقاء ، فلا قبض ولا بسط][(1)] .

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
وقيل « قبض هم قبض نبا شد مگر از حركت نفس وظهور او بصفت خويش . وأما سالك أهل دل هيچ وقت قبض را نيابد روح وأنس بادى بد وام باشـد هم ازين گفته اند كه قبض اندكى عقوبت ميبا شد از بهر افراط در بسط يعنى چون سالك أهل دل را ورد ان الهى وارد ميشود ودل از ان پر فرح گردد نفس دران استراق سمع ميكند ونعيبى از ان ميگرد وبطبع وجبلى خويش نافر ما فى آرد ودر بسط افراط ميكند تا آنكه مشا به شور بسط مر نشاط را حق تعالى مقابلهٔ اين بر طريق عقوبت قبض ميد هد .
بد انكه چون سالك از عالم قلب بر ميرود واز حجاب قلب كه مرا هل قلب را همين وجود قلب حجاب است بيرون مى آيد واز وجود نورانى كه قلب است متخاص ميشود وبعالم فناو بقامير سد قبض وبسط بد يشان مفيد نميشود وحال درو تصرفى ندارد فلا قبض ولا بسط »

قال الفارس : يجد المحب أولا القبض ثم البسط ، ثم لا قبض ولا بسط لأنهما يقعان فى الموجود ، فأما مع الفناء والبقاء فلا ؛ انتهى ما فى مجمع السلوك .

وعند أهل الجفر يطلق بالاشتراك على أشياء على ما فى أنواع البسط : [الأول : البسط العددى وتحصيله على نوعين : الأول الحروف ، والثانى بسط التركيب ، وكلاهما مستحسن ومعمول به .

أما الطريق الأول: فهو أن تقطّع حروف كل كلمة ويحسب ما لكل حرف من عدد بحساب الْجُمَّل ، ثم يترجم كل عدد إلى الحرف الذى يساويه ثم تجمع الحروف، فمثلا فى تقطيع حروف محمد وهى ميم حاء ميم دال نجد أن حرف الميم يساوى ٩٠ ، وبتحويل ٩٠ إلى حرف يصير « ص » وعدد ٥ فى الحاء ٩ يعطى حرف ط ، وحرف الميم يساوى ٩٠ وبالتالى يساوى « ص » وعدد لفظ الدال ٣٥ ويساوى « ه ل » ، وإذن فمجموع الحروف الناشئة من بسط عدد محمد هى « ص ط ص ه ل ى » .

أما الطريق الثانى : فهو أن تعد حروف كل كلمة ، ويجمع العدد الناتج ثم يحوّل إلى حروف ثم تجمع الحروف الحاصلة ، فمثلا عدد مجموع حرف محمد ٩٢ ، وبتحويل الحروف تنتج ب ص ، وهذا مأخوذ من ظاهر الحروف المقطعة ، أما إذا أخذ المجموع من أسماء فإنها تنتج ٢٢٤ ، وبالتالى تنتج حروف ر ك د ، وهذا البسط هو بسط الحروف بتلفظها ، ويسمى أيضاً البسط الباطنى والبسط الظاهرى ، وهو عبارة الحروف بأسمائها ، فأسماء الحروف فى لفظ محمد هى ميم حاء ميم دال ، ومجموع الحروف التى يحصل عليها هى م ى م ح ا م ى م د ا ل .

ويطلق على الحرف الأول اسم الحرف ، وما عدا ذلك يسمى بنية الحرف ، فمثلا اسم الحرف الأول من حروف محمد « ميم » وأول لفظ الميم « م » وباقى حروفه وهى « ى م » يسمى البنية .

والثالث : البسط الطبعى ، وهو عبارة عن الإتيان بالحروف التى تكون من النوع المربى ، أو المقوى من الحروف المطلوبة بحسب الطبيعة ، فمثلا تعد الحروف الهوائية مربية للحروف النارية ، والحروف النارية مقوية للحروف الهوائية ، وكذلك الحروف الهوائية مربية للحروف المائية ، والمائية مقوية للحروف الترابية ، والحروف النارية هى حروف « اهطمفشذ » ، والحروف الهوائية هى حروف « بوينصتض » ، والحروف المائية هى حروف « جزكس قثظ » ، والحروف الترابية هى حروف « دحلع رخغ » ، وإذن فالحاصل من البسط الطبعى لكلمة محمد هو ن ز ن ح لماذا ؟ لأن ميمها نارية فى الدرجة الرابعة فتأتى لها بالحرف ن لأنه المربى لها فى الدرجة الرابعة من الحروف الهوائية ، وتأتى للحرف ح الذى هو ترابى فى الدرجة الثانية بالحرف ز لأنه المقوى له ، وهو من الحروف المائية فى الدرجة الثانية ، وتأتى للميم الثانية بالحرف ن أيضاً ، وتأتى للحرف د الذى هو ترابى فى الدرجة الأولى بالحرف ج الذى هو مقوى له فى هذه الدرجة من الحروف المائية .

ناری	هوائی	مائی	ترابی
ا	ب	ج	د
ه	و	ز	ح
ط	ی	ك	ل
م	ن	س	ع
ف	ص	ق	ر
ش	ت	ث	خ
ذ	ض	ظ	غ
مرفوع	منصوب	مكسور	مجزوم

والرابع : البسط الغريزى ، وهو أن تطلب الحرف من الحروف النارية الهوائية التى من درجته وبالعكس ، أو أن تطلب لحروف المائية الحروف الترابية التى من درجتها وبالعكس ، كما يطلب الألف والباء والجيم والدال ، وقس على هذا باقى الحروف ، وإذن فى أصل البسط الغريزى لكلمة محمد ن ن لأن ميمها نارية فى الدرجة الرابعة ، ولذلك أتينا لها بالنون لأنها هوائية فى الدرجة الرابعة ، وهكذا بالنسبة للميم الثانية ، أما حاء الكلمة ودالها فترابية ، ولكن هذا تعريف بعض الأئمة المتقدمين ، وقد ورد أيضاً فى هذه الرسالة فى مكان آخر أن البسط الغريزى ل = ج ل ب ا ل ق ل و ب هو « د ك ا ب ك د ك ه ا » والبسط الغريزى مهم للغاية ، وهو مستعمل عند أئمة هذا الفن .

والخامس بسط الترفع : وهو عبارة عن ارتفاع الحروف المطلوبة وهو ثلاثة أقسام : عددى وحرفى وطبيعى ، أما بسط الترفع العددى : فهو عبارة عن ارتفاع الحروف المطلوبة من جهة الأعداد القائمة بها من الأعداد الأبجدية ، فإذا كان عدد كل واحد من هـذه الحروف فى درجة الآحاد ينقلونه إلى العشرات ، وإذا كان فى درجة العشرات ينقلونه إلى المئات ، وإذا كان فى درجة المئات ينقلونه إلى الآلاف وعلى هذا يكون بسط الترفع العددى لكلمة محمد هو ت ف ت م لأن الميم لماعدد ٤٠ إذهى فى درجة العشرات ، فننقلها إلى المئات فتصير ٤٠٠ ونحولها إلى حرف فتصيرت وحاء محمد من الآحاد ، فننقلها إلى العشرات ، فتصير ٨٠ فينتج عنها ف وينتج عن الميم الثانية ت ومن الدال م لأنها فى درجة الآحاد وعددها ٤ فيصير ٤٠ وتنتج عنها م .

أما بسط الترفع الحرفى : فهو عبارة عن ارتفاع كل حرف من الحروف الأبجدية بالحرف الذى بعده لأنه أفضل ، فمثلا فى كلمة محمد نأتى بدل الميم الأولى بالنون ونأتى بدل الحاء بالطاء وبدل الميم الثانية بالنون وبدل الدال بالهاء ، فتكون الحروف الحاصلة من هذا البسط هى : ن ط ن ه .

أما بسط الترفع الطبيعى : فهو عبارة عن ارتفاع الحروف بحسب الطبيعة كأن نبدل الحرف الترابى بالحرف المائى والمائى بالهوائى والهوائى بالنارى ، أما النارى فيظل على حاله لأنه أعلى الحروف ، ولا يمكن الارتفاع إلى أعلى منه ، فمثلا فى حروف كلمة محمد تظل الميم على حالها لأنها نارية ونأخذ بدل حائه الترابية حرف ز وندع الميم الثانية على حالها ونأخذ بدل داله حرف ج ، فيكون الحاصل من هذين الحرفين ز ج .

والسادس بسط التجميع : وهو عبارة عن جمع كل حرف من الحروف الطالبة مع الحروف المطلوبة وتحصيل الحروف الناتجة عن كل اجتماع ، فمثلا إذا كتبنا « محمد » طالب و «جعفر» مطلوب ، فيكون البسط بهذه الطريقة = م ح م د + ج ع ف ر ثم نجمع م محمد التى تساوى ٤٠ مع ج جعفر ، فيكون الحاصل ٤٣ ، كما يصل ج م ، ثم نجمع ح محمد مع ع جعفر فينتج عدد ٧٨ وحروفه ح ع ثم نجمع الميم الثانية مع الفاء فينتج عدد ١٢٠ وحروفه ق ك ثم نجمع الدال مع الراء فينتج عدد ٢٠٤ وحروفه ، كما هى = د ر فتصير الحروف الحاصلة من هذا العمل= ج م ح ع ق ك د ر والسابع بسط التضارب وهو عبارة عن ضرب كل حرف من الحروف الطالبة فى الحروف المطلوبة وتحصيل الحرف من حاصل الضرب ، فإذا أردنا أن نقوم ببسط تضارب من لفظ « محمد » على أنه طالب مع لفظ « جعفر » على أنه مطلوب فإننا نضرب عدد حرف م وهو ٤٠ فى عدد حرف ج وهو ٣ فينتج ١٢٠ وحروفه ك ق ونضرب ح محمد فى ع جعفر فينتج عدد ٥٦٠ وحروفه س ث ونضرب الميم فى الفاء فينتج عدد ٣٢٠٠ وحروفه ر غ غ غ ونضرب الدال فى الراء فينتج عدد ٨٠٠ فإذا حولناه إلى حرف نتج عنه حرف ض فتكون الحروف الحاصلة من هذا العمل ك ق س ث ر غ غ غ ض .

وهناك طائفة أخرى من أهل الجفر يجمعون فى بسط التجميع والتضارب تجمع مجموع الأعداد الطالبة مع مجموع الأعداد المطلوبة ويضربونهامع بعضها البعض ثم يأخذون الحروف من الناتج ، وهذا النوع ولو أنه ليس خالياً من الصواب إلا أن النوع الأول أتم وأكمل .

والثامن بسط التزاوج والتشابه : وهو يسمى أيضاً بسط التواخى : وهو عبارة عن أن تطلب للحروف المتشابهة الحروف المتزاوجة التى تكون قرينة لها فمثلا إذا نظرنا فى حروف لفظ محمد نجد الميم من الحروف المفردة فهى ليست من الحروف المتزاوجة والمتشابهة فنتركها على حالها ، أما الحاء فهى من الحروف المتشابهة ، فنأخذ بدلها ج خ ونترك الميم الثانية على حالها ، ونأخذ بدل الدال حرف « ذ » لأنها من الحروف المتشابهة ، فتكون الحروف الحاصلة من هذا العمل ج خ ذ .

والتاسع بسط التقوى : وهو عبارة عن القوة بين الحروف بحسب ضربها فى نفسها ، وهو على ثلاثة أنواع لأنه ليس خالياً من أن يكون باطن الحروف فى باطنها أو ضرب ظاهرها فى ظاهرها أو ضرب الظاهر فى الباطن والمراد بالعدد الباطنى العدد الذى يكون لهذا الحرف بحساب الحروف الأبجدية والمراد بالعدد الظاهر العدد الذى يكون له بحسب مرتبة من مراتب الحروف الأبجدية فمثلا تقع الميم فى المرتبة الثالثة عشر من حروف أبجد هوز حطى كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ ، ولهذا يأخذون من الميم عدد ١٣ وعلى هذا الأساس يأخذون من النون عدد ١٤ فمثلا إذا أردنا أن نقوم ببسط الباطن فى الباطن فى كلمة محمد فإننا نضرب الميم وهى ٤٠ فى ٤٠ فيكون الناتج

عدد ١٦٠٠ وحروفه خ غ ونضرب الحاء وهى ٨ فى ٨ فيكون الناتج عدد ٦٤ وحروفه ر س م ونأخذ من الميم الثانية أيضاً خ غ ومن الدال و ى فيكون الحاصل من هذه الحروف خ غ ر س خ غ و ى، وإذا أردنا أن نقوم ببسط التقوى بضرب الظاهر فى الظاهر فإننا نضرب الميم وهى ١٣ فى ١٣ فينتج ١٦٩ وحروفه ط س ق ونضرب الحاء وهى ٨ فى ٨ فينتج عدد ٦٤ وحروفه د س ونأخذ من الميم الثانية أيضاً ط س ق ومن الدال و ى فيكون الحاصل من هذا : الحروف ط س ق د س ط س ق و ى ، وإذا أردنا أن نقوم ببسط التقوى بضرب الباطن فى الظاهر ، فإننا نأخذ من الميم ٤٠ ونضربها فى ١٣ فينتج عدد٥٢٠ وحروفه ك ث وهكذا من الميم الثانية ونأخذ من الحاء ر س ومن الدال و ى فتكون الحاصلة منه هى = ك ث د س ك ث و ى.

والعاشر بسط التضاعف : وهو عبارة عن ضرب العدد الناتج من باطن الحرف فى ٢ وتحويل الناتج إلى حروف فمثلا حرف ميم فى لفظ محمد يساوى ٤٠ إذا ضرب فى ٢ فإن الناتج يكون ٨٠ وهو ينتج ف وحرف الحاء يساوى ٨ فإذا ضرب فى ٢ فإن الناتج يكون ١٦ وهو ينتج و ى ونأخذ من الميم الثانية أيضاً ف ومن الدال ح فيكون الحاصل من هذا : ف و ى ف ح .

والحادى عشر بسط التكسير : وهو عبارة عن تحصيل حروف من حروف أخرى بأن تعتبر الكسور تسعة ويؤخذ الحرف من كل كسر فمثلا الميم فى محمد تساوى ٤٠ فإذا نصفناها تصير ٢٠ وإذا نصفنا ٢٠ تصير ١٠ فإذا نصفناها تصير ٥ فإذا أخذنا من كل عدد من الأعداد الناتجة حرفاً ، فإن الناتج يكون ك ى ﻫ وكذلك الحاء فإنها تساوى ٨ فإذا نصفناها تصير ٤ وإذا نصفنا ٤ تصير ٢ وإذا نصفنا ٢ تصير ١ فإذا أخذنا حروفا منها ، فإن الحاصل يكون د ب ا وينتج من الدال ب ا والحروف الحاصلة من هذا كله هى : ك ى ﻫ د ب ا ك ى ﻫ ب ا .

والثانى عشر بسط التمازج : وهو أفضل أنواع البسط ، والتمازج : التفاعل بمعنى الجمع المطلق ، وهو فى اصطلاح أهل الجفر: عبارة عن مزج الاسم الطالب بالاسم المطلوب سواء أكان الاسم المطلوب من الأسماء الإلهية أم غير ذلك من أسماء المطالب الدنيوية أو الأخروية .

وملخص هذا الكلام : هو أن بسط التمازج عبارة عن مزج الاسم الطالب بالاسم المطلوب إيًّا كان فإذا أردنا أن نبسط لفظ محمد بسط تمازج فى حالة ما إذا كان اسم عليم هو المطلوب ، فإن الحاصل هو ع م ل ح ى م م د ، وإذا أردنا أن نمزج لفظ محمد بلفظ جعفر ، فإن الحاصل يكون م ج ح ع م ف د ر وذلك بأن يكون الاسم الطالب مقدماً فى كل موضع على الاسم المطلوب إلا حينما يكون الاسم المطلوب من الأسماء الحسنى ، فإذا أريد مزج اسم محمد باسم من الأسماء الإلهية يشتمل على المطلوب فإننا نبتدىء بالاسم الإلهى ، كما ذكرنا فى مزج محمد باسم عليم .

فائدة : بسط التجميع والتضارب مهم جداً

بسبب المحبة والاتحاد بين الاثنين ، وبسط التراخي مجرب ومعتبر في حالة اتحاد الإخوان وأن يكون الإنسان محبباً إلى قلوب الخلق ، وفي أخذ الفوائد والإحسان وليس فيه تخلف ويعتمد على بسط التقوى اعتماداً تاماً في تقوية الحال وحصول الآمال وإبعاد الضعف عن الطالع والظفر بقوة الطالع وازدياد الجاه والمكانة والإقبال والإعزاز ، وبسط التضاعف له تمكين تام في ازدياد العلم والحكمة والعظمة والشوكة والغلبة على الأعداء ، ويستعمل بسط التكسير في استخراج الأحوال المستقبلة][1] .

---

(١) بالفارسية :

«أول بسط عددي وتحصيل آن بر دو نوع است يكى در بسط حروف وديگر در بسط تركيب وهردو مستحسن ومعمول اند . أما طريق اول آنست كه هر كلمه را كه خواهى حروف أورا مقطع كن وببين كه هريك از اين حروف را چه عدد است بحساب أبجد بسط استنطاق كن آن عدد را يعنى حرف ساز وآن حرف را جمع كن مثلا حروف محمد را مقطع كرديم ميم حا ميم دال شد عدد لفظ ميم ٩٠ بود آنرا حرف ساختيم ص عد وعدد لفظ حا ٩ بود اورا حرف ساختيم ط شد ولفظ ميم دوم نيز ص شد وعدد لفظ دال ٣٥ بود حرف ساختيم ه لا شد پس مجموع حروف مستحصله از بسط عدد محمد ص ط ص ه ل .

أما طريق ردم آنست كه هر كلمه كه خواهى عدد گيرى عدد مجموع ١ جمع كن واستنطاق نماى وحروف كه از ان حاصل آيد جمع كن مثلا عدد مجموع حروف محمد ٩٢ است واستنطاق آن ب ص است واين طريق عدد زبر اوست واگر عدد اسمى حروف اد گيريم كه ٢٢٤ است واستنطاق سازيم چنين ميشود كه «ركد» ودوم بسط حروف كه آنرا بسط تلفظ وبسط باطنى

. . . .

وبسط ظاهرى نيز گويند وان عبارت است از تلفظ كردن حروف باز برو بنيات مثلا چون محمد را بأسماى حروف أو تلفظ كنيم ميم حا ميم دال شد ومجموع حروف مستحصله او اينست . م ى م ح ا م ى دال . وزبر أول حروف اسم حرفى را گويند وما سواى اول حروف اسم حرفى را بنيات نامند مثلا اسم اول حروف محمد ميم است وأول لفظ ميم كه م است انيرا زبر وباقى حروفش را كه ى م است بنيات نامند سيوم بسط طبعى وآن عبارت است از آوردن حروفى كه مربى ومقوى بود مر حروف مطلوب را بحسب طبيعت چنانكه حروف آتشى را هوائى مربى وهوائى را آتش مقويست وهمچنين حروف آبى را خاكى مربى است وخاكى را آبى مقويست وحروف آتش حروف «اهطمفشذ» وحروف هوائى حروف «بوينصتض» وحروف آبى حروف «جزكس قثظ» وحروف خاكى حروف «دحلع رخغ» پس حاصل بسط طبعى محمد ن ز ن ح است چرا كه ميمش آتش است در درجه چهارم براى او نون آورديم كه مربى اوست در درجه چهارم از حروف هوائى وبراى حا كه خاكى است در درجه دوم زا آورديم كه مقوى اوست از حروف آبى در درجه دوم باز براى ميم ثانى نيز نون آرديم باز براى دال كه خاكى است در درجهٔ اول جيم كه مقوى اوست در ان درجه از حروف آبى آورديم .

چهارم بسط غريزيست وآن عبارتست از طالب بودن هريك از حروف آتش حروف هوائى را كه هم درجه او باشد وبالعكس ويا طالب بودن حروف آبى مر حروف خاكى ركه هم درجه باشد والعكس چنانكه ألف طالب با است وجيم طالب دال است وقس على هذا باقى الحروف پس حاصل بسط غريزى محمد ن ن است چرا كه براى ميم ادكه آتش است در درجهٔ چهارم ن آورديم كه هوائست در درجهٔ چهارم وهمچنين براى ميم دوم أما حا ودال او خاكى اند وليكن اين تعريف بعض أئمهٔ متقدمين است .

. . . .

ونیز درین رساله در جائی دیگر واقع شـــده که بسط غرزی ج ل ب ال ق ل و ب چنین باشد د ك ا ب ك ز ك ﻫ ا وبسط غرزی بغایت معتبر است ومعمول أئمهٔ این فن است .

پنجم بسط ترفع وآن عبارتست از ارتفاع حروف مطلوب وآن سه قسم است عددی وحرفی وطبیعی . أما ترفع عددی عبارتست از ارتفاع حروف مطلوب بجهت اعدادی که قائم است بدیشان از اعداد ابجدی چنانچه عدد هر یك از آن حروف اگر درجـهٔ آحاد باشد بعشرات برند واگر در درجهٔ عشرات بود بمئات برند واگر بدرجهٔ مئات باشد بالوف برند پس ترفع عددی محمد ت ف ت م است چه میم که ٤٠ عدد دارد چون در درجهٔ عشرات است بمئات بردیم ٤٠٠ شد حرف ساختیم ت شد باز حای محمد که از آحاد است بعشرات بردیم ٨٠ شد وازوف حاصل شد باز ازمیم دوم ت گرفتیم واز وال م گرفتیم چرا که در آحاد است وعدد أو چهار وچهار عشره چهل باشد وحرفش میم . أما بسط ترفع حرفی عبارتست از ارتفاع هریك از حروف ابجدی بحرف مابعد که فاضلتر است مثلا در محمد بجای میم اول او ن بیاوریم چرا که فاضلتر میم نون است وهمچنین برای حاط بیاوردیم وبرای میم دوم ن وبرای دال ﻫ بیا وردیم پس جمیع حروف مستحصله باین بسط ن ط ی ﻫ .

أما بسط ترفع طبیعی عبارتست از ارتفاع حروف بحسب طبیت چنانـکه حرف خاکی را مبـدل کنند بحرف آبی وآبی را بحرف هوائی وهوائی را با آتش وآتش را بحـــال خود دارند چرا که او بالاترین حروفست وازو ترقی ممکن نیست مثلا در محمد میم که آتش است بحال خود گذا شتیم وبجای حای او که خاکیست ز گرفتیم ومیم دیگررا نیز بحال خود گذا شتیم وبرای دال ج گرفتیم پس حاصل شد این حروف د و ز ج .

. . . .

ششم بسط تجمیع است وآن عبارتست از جمع نحو دن هریك از حروف طالب باحروف مطلوب وتحصیل کردن حروف از هر اجتماعی مثلا محمـد طالبه وجعفر مطلوب نوشتیم بدین نوع م ح م د + ج ع ف ر پس میم محمد را که چهل بود باجیم جعفر جمع نحو دیم ٤٣ شد وبها ن ج م حاصل شد بعد از آن حای محمـد را باعین جعفر جمع کردیم ٧٨ شد حروفش ح ع شد پس میم دوم بافا جمع نمو دیم ١٢٠ شد حروفش ق ك شد پس دال را بارا جمع کرویم ٢٠٤ شد حروفش همان در میشو پس حروف مستحصله از ین ج م ح ع ق ك در میشود .

هفتم بسط تضارب است وآن عبارتست از ضرب نمودن هریك از حروف طالب در حروف مطلوب وتحصیل نحو دن حرف از حاصل الضرب مثلا خواشیم محمد را که طالب است باجعفر که مطلوب است بسط تضارب کنیم پس اعداد میم که ٤٠ است در أعداد جیم که سه است ضرب کردیم ١٢٠ حاصل شد حروفش ك ق شد باز حای محمد را در عین جعفر ضرب کردیم ٥٦٠ حاصل شد حروفش س ث باز میم را در فاضرب کردیم ٣٢٠٠ شد حروفش ر غ غ غ شد پس دال را در را ضرب کردیم ٨٠٠ شد حرف ساختیم ض شد پس حروف مستحلة باین عمل ك ق س ث ر غ غ غ ض شد وطائفة دیگر از جفریان در بسط تجمع وتضارب مجموع اعداد طالب را بامجموع أعداد مطلوب جمع کنند ویابکد یگر ضرب کنند واز ان تحصیل حروف کنند واین نوع اگرچه خالی از صواب ینست أما طریق أول أتم وأکمل است .

هشتم بسط تزاوج وتشابه است وآنر بسط تواخی نیز گویند وآن عبارتست از طالب بودن حروف فتشابهه من حروف متزاوجه را که قرین باشد بایکد یگر مثلا در حروف محمد نظر کردیم میم از حروف مفرده بود یعنی از متزاوجه ومتشابهه نبود اورا بحال خود گذا شیتم وچون حا از متشابهة بود بجهت اوج خ

. . . .

گرفتیم وهمچنین میم دوئم را نیز کذا شتیم چون دال از متشابهه بود بجایش ذ گرفتیم پس مجموعهٔ حروف مستحله باین عمل ج خ ذ شد .

نهم بسط تقوی وآن عبارتست از قوت مابین حرف بحسب ضرب در نفس شان وآن برسه نوع است دیرا که خالی نیست از آنکه یاضرب باطن حروفست در باطن ویاضرب ظاهر در ظاهر ویاضرب ظاهر در باطن ومراد بعد د باطن حرف عدد یست که بحسب آبجد مرآن حرفرا باشد ومراد بعد د ظاهر حرف عدد یست که بحسب مرتبه از مراتب ابجدی مرآن حرف را باشد مثلا میم از حروف ابجد هوز حطی کلن سعفص قرشت ثخذ ضظغ در مرتبه سیزدهم واقع شده پس از میم سیزده بگیرند وعلی هذا القیاس از نون چهارده مثلا چون بسط باطن در باطن در باطن در لفظ محمد کنیم میم او که ٤۰ است در ٤۰ ضرب کردیم ۱٦۰۰ شد حروفش خ غ شد وحا که ۸ دارد در ۸ ضرب کردیم ٦٤ شد حروفش دس شد وهمچنین از میم دوم نیز خ غ حاصل شد واز دال وی پس حاصل شد این حروف خ غ د س خ غ وی . وچون محمد را بسط تقوی ظاهر در ظاهر کنتم میم أورا که سیزده دارد در سیزده ضرب کردیم حاصل شد ۱۹٦ حروفش ط س ق وحای او که هشت دارد در هشت ضرب کردیم ٦٤ شد حروفش وس واز میم دوم نیز ط س ق حاصل شد واز دال وی پس مجموع حروف مستحصله این شد : ط س ق و س ط س ق و ی .

وچون محمد را بسط تقوی باطن در ظاهر کنیم از میمش چهل گرفتهدر سیزده ضرب کردیم ۵۲۰ شد حروفش ك ث شد وهمچنین از میم دوم وازحا د س حاصل شد واز دال وی پس جمیع حروف مستحصله این شد ك ث د س ك ث و ی .

دهم بسط تضاعف است که عبارتست از دوچند ساختن اعداد باطنی حروفه وتحصیل نمودن حروف

. . . .

از آن مثلا عدد میم محمد را که ٤۰ است مضاعف کردیم ۸۰ شد حرفش ف وحا را که ۱۸ است مضاعف کردیم ۱٦ شد حروف وی باز از میم دوم ف حاصل شد واز دال حا گرفتیم ومجموع این شد ف و ی ف ح .

یازدهم بسط تکسیر است وآن عبارتست از تحصیل حروف از حروف دیگر بنوعی که کسور تسعه را اعتبار کنند وبهری کسری حرف گیرند مثلا میم محمد را که ٤۰ دارد تنصیف کردیم ۲۰ شد باز ۲۰ را تنصیف کردیم ۱۰ شد باز ده را تنصیف کردیم ۵ شد وچون ازهریك از ین حاصل تنصیف حرف ساختیم وجمع کردیم این شد ك ی ه باز حای او که ۸دارد آنر تنصیف کردیم ٤ دو ونصف ۲ یك مشهود چون همه را حرف ساختیم این شد د ب ا واز دال محمد این برامد ب ا ومجموع این حروف ك ی ه ب ا ك ی ه ب ا شد .

دوازدهم بسط تمازج است واین نیکوترین انواع بسط است وتمازج تفاعل است بمعنی آمیختن مطلق . ودر اصطلاح أهلجفر عبارتست از آمیختن اسم طالب باسم مطلوب عام از آنکه اسم مطلوب از اسماء الهی باشد یاغیر آن از اسمای مطالب دنیوی وأخروی .

وملخص این کلام آنست که بسط تمازج عبارتست از مزاج کردن اسم طالب با اسم مطلوب هرچه باشد مثلا خواستیم که محمد را بسط تمازج کنیم بنوعی که مطلوب اسم علیم باشد چنین میشود ع م ل ح ی م م و وچون محمد را باجعفر مزاج کنیم چنین شود م ج ح ع م ف د ر . بدانکه در تمازج همه جا اسم طالب مقدم سازند بر اسم مطلوب إلا وقتیکه مطلوب را بوسیلهٔ اسمای حسنی فراگرفته باشند پس چون اسم خودرایا اسمی از اسمای الهی که مشتمل بر مطلوب است مزاج نمایند ابتدا باسم الهی کنند چنانچه در مزاج اسم محمد بااسم علیم مذتورشد والردو اسم باشد وهردو مشتمل بر مطلوب اقوی را مقدم دارند . ـــ

(البسيط) فى اللغة : بمعنى المبسوط أى المنشور كالأرض الواسعة .

وفى الاصطلاح يطلق على معان ، منها ما هو مصطلح أهل العروض أعنى بحراً من البحور المختصة بالعرب ، وهو مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن مرتين و يستعمل مخبون العروض والضرب ؛ كذا فى عنوان الشرف [وجاء فى عروض سيفى أنه إذا جاء البسيط مجرداً فإنه يكون مسدساً و إذا كان مثمناً فضربه مخبون][١] .

ومنها : السطح ، قال المهندسون : العرض المنقسم فى جهتين أى الطول والعرض ، هو السطح ، و يسمى بالبسيط أيضاً ، و يجىء فى فصل الحاء من باب السين .

ومنها : الشىء الذى لا جزء له بالفعل سواء كان له جزء بالقوة كالخط والسطح والجسم التعليمى ، أو لم يكن كالوحدة والنقطة من الأعراض والجواهر المجردة ويقابله المركب وهو الشىء الذى له جزء بالفعل ، و يعتبر كلاهما تارة بالقياس إلى العقل ، وتارة بالقياس إلى الخارج ، فالأقسام أربعة :

بسيط عقلى لايلتئم فى العقل من أجزاء كالأجناس العالية على تقدير امتناع تركب الماهية من أمرين متساويين .

وبسيط خارجى لا يلتئم من أجزاء الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس على تقدير كون الجوهر جنساً ، فإنها بسيطة فى الخارج مركبة فى العقل .

ومركب عقلى يلتئم من أمور متمايزة فى العقل فقط كالمفارقات .

ومركب خارجى يلتئم من أجزاء متمايزة فى الخارج كالبيت .

فكلّ مركب فى الخارج مركب فى العقل ، بلا عكس كلى ؛ وكل بسيط عقلى بسيط خارجى بلا عكس كلى ، والنسب بين تلك المعانى ظاهرة .

ومنها : الشىء الذى لا جزء له أصلاً كالوحدة والنقطة فهو أخص من البسيط بالمعنى السابق الذى يليه أى أخص من البسيط بمعنى ما لا جزء له بالفعل ، ويقابله المركب بمعنى الشىء الذى له جزء فى الجملة ، سواء كان بالفعل كالبيت ، أو بالقوة كالخط والسطح والجسم ، فهو أعم من المركب بالمعنى الأول ؛ و بينه و بين البسيط بالمعنى السابق عموم وخصوص من وجه .

= فائده :
بسط تجميع وتضارب بجهت محبت واتحاد بين الاثنين بغايت معتبر است وبسط توافق بجهت اتحاد اخوان ومحبوب بودن در دل خلق وأخذ فوائد وإحسان مجرب ومعتبر است وتخلف ندار وبسط تقوى بجهت قوت حال وحصول آمال وبيرون مدار ضعف طالع وپيروز شدن بقوت طالع وازدياد جاه وحشمت واقبال واعزاز اعتماد تمام وارد وبسط تضاعف بجهت ازدياد علم وحكمت وشكوه وشوكت وغلبه كردن برا عدارسوخ تمام وارد وبسط تكسير بجهت استخراج أحوال آينده بكار آيد » .

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« ودر عروض سيفى من آرد بسيط اگر مجرد آيد مسدس شود واگر مثمن باشد البته عروض وضرب اس مخبون باشد » .

ومنها : الشيء الذى كل جزء مقدارى منه مساوٍ لكله بحسب الحقيقة فى الاسم والحد كالعناصر ، فإن كل جزء مقدارى منها يُفرض فيها يساوى كله فى اسمه وحدّه بخلاف الأفلاك ، إذ ليس أجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك ، وبخلاف الأعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا إذ فيها أجزاء مقدارية وهى لا تشارك فى أسمائها وحدودها .

ويقابله المركب بمعنى ما لا يكون كل جزء مقدارى منه كذلك كالأفلاك والأعضاء المتشابهة وغير المتشابهة .

وإنما قيد الجزء بكونه مقداريا لدفع ما يرد عليه من أن هذا إنما يستقيم إذا قلنا: إن الجسم ليس مركبا من الهيولى والصورة ، بل هو جوهر متصل قائم بذاته ، لا بمادة ، وأما إذا قيل : إنه مركب منهما فلا يستقيم لأن أجزاء المادية وحدها والصورية وحدها لا تساويه فى الأسماء والحدود بل لا بد حينئذ من أن يقيد الجزء بكونه جسمياً أو مقدارياً .

ومنها : ما يكون كل جزء مقدارى منه مساوياً لكله فى الاسم والحد بحسب الحس ، فيتناول العناصر والأعضاء المتشابهة ، فإن كل جزء محسوس منهما يساويهما فى الاسم والحد ، ولايتناول الأفلاك ويسمى بالمفرد ، ويقابله المركب بمعنى ما لا يكون كذلك ، وبهذا المعنى يقال : الأعضاء إما مفردة أو مركبة على ما وقع فى كتب الطب .

ومنها : ما لا يتركب بحسب الحقيقة من أجسام مختلفة الطبائع أى الحقائق ، فيشتمل العناصر والأفلاك دون شيء من أعضاء الحيوان .

ويقابله المركب بمعنى ما لا يكون كذلك ، وبهذا المعنى البسيط الذى هو موضوع علم الهيئة .

ومنها : ما لا يتركب بحسب الحس من أجسام مختلفة الطبائع ، فيتناول الكل أى العناصر والأفلاك والأعضاء المتشابهة ؛ ويقابله المركب بمعنى ما لا يكون كذلك ؛ فهذا المعنى أعم من المعانى الثلاثة السابقة التى يليها ؛ وأول تلك المعانى الثلاثة أخصها ، وبين الثانى والثالث عموم من وجه ، وباقى النسب يُعرف بالتأمل .

ومنها : الشيء الذى يكون أقل جزء من شيء ، كالحملية التى هى أقل من الشرطية ، ويسمى هذا بسيطاً إضافياً ، ويقابله المركب ، وبهذا المعنى الأخير صرح العلمى فى حاشية شرح هداية الحكمة .

والمعانى الستة المتقدمة مذكورة فى شرح المواقف[1] وحاشيته للمولوى عبد الحكيم فى بحث الماهية وفى موقف الجواهر فى بيان أقسام الجسم .

ومن هذا القسم الأخير أعنى البسيط الإضافى بسائط الموجهات ، وبسائط الأمزجة ومركباتها ؛ ومنه السالبة البسيطة المسماة بالسالبة المحصلة أيضاً على ما يجيء فى لفظ التحصيل .

ومنه التجنيس البسيط .

* * *

---

(١) شرح المواقف وحاشيته السيالكوتى ١ / ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢ / ٢٣٥

فصل العين المهملة

(البدعة) بالكسر فى اللغة ، ما كان مخترعا على غير مثال سابق ، ومنـــه : (بديع السموات والأرض)(١) أى مُوجِدُها على غير مثال سابق .

قال الشافعى رحمه الله تعالى : ما أحدث وخالف كتاباً أو سنة أو إجماعاً أو أثراً فهو البدعة الضالة ؛ وما أحدث من الخير ولم يخالف شيئاً من ذلك فهو البدعة المحمودة .

والحاصل : أن البدعة الحسنة هى ما وافق شيئاً مما مرّ ولم يلزم من فعلها محذور شرعى ، وأن البدعة السيئة هى ماخالف شيئاً من ذلك صريحاً أو التزاما .

و بالجملة فهى منقسمة إلى الأحكام الخمسة :

فمن البدع الواجبة على الكفاية الاشتغال بالعلوم العربية المتوقف عليها فهْم الكتاب والسنة كالنحو والصرف والمعانى والبيان واللغة ؛ بخلاف العروض والقوافى ونحوهما ، و بالجرح والتعديل ، وتميز صحيح الأحاديث عن سقيمها ، وتدوين نحو الفقه وأصوله وآلاته، والرد على نحو القدرية والجبرية والمجسمة، لأن حفظ الشريعة فرض كفاية ولا يتأتى إلا بذلك ، ومحل بسطه كتب أصول الدين .

ومن البدع المحرمة : مذاهب سائر أهل البدع المخالفة لما عليه أهل السنة والجماعة .

ومن المندوبة إحداث نحو الرباطات ، والمدارس.

(١) ١١٧ البقرة ٢

ومن المكروهة زخرفة المساجـد وتزويق المصاحف .

ومن المباحة التوسع فى لذيذ المآكل والمشارب والملابس .

وفى الشرع ما أحدث على خلاف أمر الشارع ودليله الخاص أو العام ، هكذا يستفاد من الفتح المبين شرح الأربعين للنووى فى شرح الحديث الخامس ، والحديث الثامن والعشرين .

وفى شرح النخبة(١) وشرحه: البدعة شرعاً هى اعتقاد ما أحدث على خلاف المعروف عن النبى صلى الله عليه وآله وسلّم ، لابمعاندة بل بنوع شبهة؛ وفيه إشارة إلى أنه لا يكون له أصل فى الشرع أيضاً ، بل مجرد إحداث بلا مناسبة شرعية ، أخذاً من قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « من أحدث فى أمرنا هذا ما ليس منه فهو عليه رد » حيث قيده بقوله « ماليس منه ».

وإنما قيـل لا بمعاندة لأن ما يكون بمعاندة فهو كفر .

والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت ، كأدلة المبتدعين .

[وقال الشيخ عبد الحق الدهلوى : فى شرح المشكاة فى باب الاعتصام بالكتاب والسنة : اعلم أن كل ما ظهر بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بدعة ، وكل ما وافق أصول سنته وقواعدها أو قيس عليها فهو بدعة حسنة ، وكل ما خالفها فهو بدعة سيئة وضلالة، والجميع على أن كل بدعة ضلالة ، و بعض البدع

(١) شرح النخبة ١٢٢

واجبة مثل تعلّم وتعليم صرف اللغة ونحوها ليُعرف بهما الآيات والأحاديث ، وما يشتمل عليه الكتاب والسنة ، وما يتوقف عليه حفظ الدين والملّة .

وبعض البدع مستحسن ومستحب مثل بناء الأربطة والمدارس وما أشبهها ، وبعضها مكروه مثل تزيين المساجد والمصاحف وزخرفتها فى قول البعض ، ومنها ما هو مباح مثل التوسع فى الطيّب من الطعام والفاخر من الثياب بشروط حِلّها وأن لا تكون سبباً فى الغرور والتكبر والتفاخر ، وكذلك الشأن فى المباحات الأخرى التى لم تكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وبعض البدع حرام كمذاهب أهل البدع والأهواء.

أما ما فعله الخلفاء الراشدون مما لم يكن فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم فهو بدعة ولكنها حسنة بل هو فى الحقيقة سنة لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » رضى الله عنهم][1].

(المبتدع) هو لغة: من ابتدع الأمر إذا أحدثه ، وشريعة: من خالف أهل السنة اعتقاداً ؛ كذا فى جامع الرموز فى بيان الجماعة والإمامة.

والمبتدعون يَسَمُّون بأهل البدع ، وأهل الأهواء أيضا ؛ فعلم مما ذكر أن الكافر لايسمى مُبْتَدِعاً.

ثم المبتدع قد يكون مبتدعا ببدعة تتضمن الكفر كأن يعتقد ما يستلزم الكفر ، سواء كان مما اتفق على التكفير بها كحلول الإله فى على رضى الله عنه ؛ أو اختلف فى التكفير بها كالقول بخلق القرآن ، وقد يكون ببدعة لا تتضمنه .

والحكم فى قبول الرواية عنهم وعدم قبولها عنهم يُطلب من كتب الأصول فى مباحث السنة .

---

(١) بالفارسية :

« وشيخ عبد الحق دهلوى در شرح مشكاه در باب الاعتصام بالكتاب والسنة فرموده بدانكه هرچه پيدا شده بعد أز پيغمبر خدا صلى الله عليه وآله وسلم بدعت است وآنچه موافق أصول وقواعد سنت اوست وبافياس كرده شده است بران آنرا بدعت حسنه گويند وآنچه مخالف آن باشد بدعت سيئة وضلالات خوانند وكليت كل بدعه ضلالة محمول بر اين است . وبعض بدعتها است كه واجب است چنانچه تعلم وتعليم صرف ونحو ولغت كه بدان معرفت آيات وأحاديث حاصل گردد = وحفظ غرائب كتاب وسنت ممكن بود وديگر چيزها ئيكه حفظ دين وملت بران موقوف بود وبعض بدعت مستحسن ومستحب است مثل بناى رباطها ومدرسها ومانند آنها . وبعض بدعت مكروه مانند نقش ونگار كردن مساجد ومصاحف بقول بعض . وبعض بدعت مباح مثل فراض در طعامهاى لذيذه ولباسهاى فاخره بشر طيكه حلال باشد وباعث طغيان تكبر ومفاخرات نشوند . وهچنين مباحات ديگر كه درزمان آنحضرت صلى الله عليه وآله وسلم نبودند . وبعض بدعت حرام چنانكه مذاهب أهل بدع وأهواء بر خلاف سنت وجماعت وآنچه خلفاى راشدين كرده باشند اگرچه بآن معنى كه در زمان آنحضرت صلى الله عليه وآله وسلم نبوده بدعت است وليكن از قسم بدعت حسنه است بلكه در حقيقت سنت است زيرا چه آنحضرت فرموده اند برشما باد كه لازم گيريد سنت مرا وسنت خلفاى راشدين را رضى الله عنهم » .

(الإبداع) فى اللغة: إحداث شىء على غير مثال سبق.

وفى اصطلاح الحكماء: إيجاد شىء غير مسبوق بالعدم، ويقابله الصنع وهو: إيجاد شىء مسبوق بالعدم. كذا ذكر شارح الإشارات فى صدر النمط الخامس.

قال الشيخ ابن سينا فى الإشارات: الإبداع هو أن يكون من الشىء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة أو آلة، أو زمان، وما يتقدمه عدم زمانا لم يستغن عن متوسط.

وقال شارحه: هذا تنبيه على أن كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة، والغرض منه عكس نقيضه، وهو: أن كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم، وتبيّن من إضافة تفسير الإبداع إليه أن الإبداع هو: أن يكون من الشىء وجود لغيره، من غير أن يسبقه عدم سبقا زمانيا، وعند هذا يظهر أن الصنع والإبداع يتقابلان على ما استعملهما الشيخ فى صدر هذا النمط الخامس.

ثم الإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث، فإن التكوين هو: أن يكون من الشىء وجود مادى، والإحداث: أن يكون من الشىء وجود زمانى، وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه، والإبداع أقدم منهما، لأن المادة لا يمكن أن تحصل بالتكوين، والزمان لا يمكن أن يحصل بالإحداث، لامتناع كونهما مسبوقين بمادة أخرى وزمان آخر، فإذن التكوين والإحداث مترتبان على الإبداع، وهو أقرب منهما إلى العلّة الأولى، فهو أعلى مرتبة منهما، وليس فى هذا البيان موضع خطأ كما وُهِم[1]، انتهى.

وقال السيد السند فى حاشية شرح خطبة الشمسية: الإبداع فى: الاصطلاح إخراج الشىء من العدم إلى الوجود بغير مادة، انتهى.

أقول: والمراد بالعدم السابق على ذلك الشىء المخرج هو السابق سبقا غير زمانى، فإن المجردات قديمة عندهم، فلا يخالف هذا ما سبق، ويجىء ما يتعلق بهذا فى لفظ التكوين فى فصل النون من باب الكاف.

وعند البلغاء: هو أن يشتمل الكلام على عدة ضروب من البديع، قال ابن أبى الإصبع: ولم أرَ فى الكلام مثل قوله تعالى: (وقيل يا أرض ابلعى ماءك) الآية[2]، فإن فيها عشرين ضربا من البديع، وهى سبع عشرة لفظة: المناسبة التامة فى ابلعى وأقلعى، والاستعارة فيهما، والطباق بين الأرض والسماء، والمجاز فى قوله: (يا سماء) فإنه فى الحقيقة يا مطر، والإشارة فى (وغيض الماء) فإنه عبّر به عن معان كثيرة، لأن الماء لا يغيض حتى يُقلع مطر السماء، وتبلع الأرض ما يخرج منها من عيون الماء، فينتقص الحاصل على وجه الأرض من الماء، والإرداف فى (واستوت)، والتمثيل

(١) الإشارات وشرحه للطوسى ص ٢١٦، ٢٣٧

(٢) ٤٤ هود ١١

فى (وقضى الأمر) ، والتعليل ؛ فإنّ غيض المـاء علة الاستواء ، وصحة التقسيم ؛ فإنه استوعب فيه أقسام المـاء حالة تنقيضه ، إذ ليس إلا احتباس ماء السماء ، والمـاء النابع من الأرض ، وغيض المـاء الذى يظهر على ظهرها ، والاحتراس فى الدعاء لئلا يتوهم أن الغرق لعمومه مشتمل من لا يستحق الهلاك ، فإن عدله تعالى يمنع أن يدعو على غير مستحق ، وحسن النسق ، وائتلاف اللفظ مع المعنى والإيجاز ، فإنه تعالى قصّ القصة مستوعبة بأخصر عبارة ، والتسهيم فإن أول الآية يدل على آخرها ، والتهذيب لأن مفرداتها موصوفة بصفات الحسن ، وكل لفظة سهلة المخارج عليها رونق الفصاحة مع الخلوّ من البشاعة ، وعقادة التركيب ، وحسن البيان من جهة أن السامع لا يتوقف فى فهم المعنى ، ولا يشكل عليه شىء منه ، والتمكين لأن الفاصلة مستقرة فى محلها ، مطمئنة فى مكانها ، غير قلقة ولا مستدعاة ، والانسجام .

وزاد صاحب الإتقان : أن فيها « الاعتراض أيضاً »[1] .

وفى جامع الصنائع ومجمع الصنائع ما هو قريب منه ، حيث وقع فيها إبداع [والاختراع هو توليد معانٍ وإيراد تشبيهات جديدة ، واستحداث أنواع من البديع وغيرها ، والـكلام الذى يتضمن مثل هذه المعانى والتشبيهات يسمى بديعاً][2] .

(١) الإتقان ٢ / ٩٦

(٢) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

«واختراع آنست كه معانى وتشبيهات نوا نكيز=

(البديع) يطلق على : اسم من أسماء الله تعالى ، ومعناه المبدع ، فإنه تعالى هو الذى فطَر الخلائق ، بلا احتذاء مثال ، وقيل : بديع فى نفسه لا مثل له ، كذا فى شرح المواقف[1] .

وعلى كلام مشتمل على عدة ضروب من البديع ، كما عرفت ، وعلى علم من العلوم العربية .

وعلى العلوم الثلاثة : المعانى والبيان والبديع ، وقد سبق فى المقدمة مستوفى .

(البراعة) فى اللغة: التفوق ، يقال : بَرَعَ الرجل إذا فاق على أقرانه فى العلم ، ونحو ذلك .

وعند البلغاء : هى الفصاحة على ما يجىء فى فصل الحاء المهملة من باب الفاء .

وبراعة الاستهلال عندهم هو : أن يشتمل أول الـكلام على ما يناسب حال المتكلم فيه ، ويشير إلى ما سيق الـكلام لأجله .

إنما سمى به لأن الـكلام الذى فيه هذه الصناعة له تفوّق على غيره .

والاستهلال فى اللغة : أول صوت المولود حين الولادة ، وبذلك يستدل على حياته فسمى به الـكلام الذى يدلّ أوله على المقصود ، كخطبة المطول ، وخطبة ضابطة قواعد الحساب ، ونحو ذلك ، وبذلك يحسن الابتداء .

=وچيزهاى نواز صنائع وغيره انـكيخه خود پيدا كند واين كلام كه مشتمل برچنين معانى وتشبيهات است اين را بدير ومخترع نامند»

(١) شرح المواقف ٨ / ٢١٧

وفى الإتقان[1] : ومن ذلك سورة الفاتحة ، التى هى مطلع القرآن ، فإنها مشتملة على جميع مقاصده ، كما أخرج البيهقى فى شعب الإيمان حديثاً : أنزل الله تعالى مائة وأربعين كتاباً أودع علومها أربعة منها : التوراة ، والإنجيل ، والزبور ، والفرقان ، ثم أودع علوم التوراة والإنجيل والزبور الفرقان ، ثم أودع علوم القرآن المفصل ، ثم أودع علوم المفصل فاتحة الكتاب . فمن عَلِم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة .

وقد وُجِّه ذلك بأن العلوم التى احتوى عليها القرآن ، وقامت بها الأديان :

علم الأصول ومداره على معرفة الله وصفاته ، وإليه الإشارة بـ(رب العالمين الرحمن الرحيم)

ومعرفة النبوات ، وإليه الإشارة بـ(الذين أنعمت عليهم .

ومعرفة المعاد ، وإليه الإشارة بـ(مالك يوم الدين).

وعلم العبادات ، وإليه الإشارة بـ(إياك نعبد) .

وعلم السلوك، وهو حمل النفس على الآداب الشرعية والانقياد لرب البرية ، وإليه الإشارة بـ(إياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم) .

وعلم القصص، وهو الاطلاع على أخبار الأمم السالفة والقرون الماضية ، ليعلم المطلع على ذلك سعادة من أطاع الله وشقاوة من عصاه ، وإليه الإشارة بقوله : (صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) .

(١) الإتقان ٢ / ١٥٧

فنبّه فى الفاتحة على جميع مقاصد القرآن ، وهذا هو الغاية فى براعة الاستهلال ، مع ما اشتملت عليه من الألفاظ الحسنة ، والمقاطع المستحسنة ، وأنواع البلاغة .

وكذلك أول سورة اقرأ ، فإنها مشتملة على نظير ما اشتملت عليه الفاتحة من براعة الاستهلال ، لكونها أول ما نزل من القرآن ، فإنها فيها الأمر بالقراءة ، والبداءة باسم الله ، وفيها الإشارة إلى علم الأحكام ، وفيها ما يتعلق بتوحيد الرب وإثبات ذاته وصفاته من صفة ذات وصفة فعل ، وفى هذا الإشارة إلى أصول ، وفيها ما يتعلق بالإخبار من قوله (علّم الإنسان مالم يعلم) .

(البِضَاعة) بكسر الموحدة وفتح الضاد المعجمة المخففة [جزء من المال يرصد مع شخص للتجارة][1] كذا فى الصراح ، وفى البحر الرائق شرح كنز الدقائق فى كتاب الشركة : البضاعة أن يدفع المال لآخر ليعمل فيه ، على أن يكون الربح لرب المال ، ولا شىء للعامل .

اعلم : أن دفع المال إلى الغير ليتصرف فيه ذلك الغير دون رب المال على ثلاثة أقسام :

الأول : أن يكون كل الربح لرب المال ولا شىء للعامل ، لكونه متبرعاً فى التصرف والعمل ، وهو البضاعة .

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« جزء مال كه بدست كسى بتجارت فرستند »

والثانى : أن يكون كل الربح للعامل ، وهو القرض .

والثالث : أن يكون الربح مشتركاً بينهما على حسب ما شرَطَا ، وهو المضاربة ؛ هكذا فى الهداية وغيرها .

وإنما قلنا : دون رب المال لأنه لو كان شريكا مع العامل ، فهو شركة عقد منقسما على مفاوضة وعنان ووجوه وتقبُّل ؛ ويجىء تفصيلها فى الشركة فى فصل الكاف من باب الشين إن شاء الله تعالى .

(البيْع) بسكون المثناة التحتانية : هو من لغات الأضداد ، فهو كالمبيع لغة ، يطلق غالباً على إخراج المبيع عن الملك بعوض مالى قصداً ، أى إعطاء المُثْمَن وأخذ الثّمن ، ويُعدّى إلى المفعول الثانى بنفسه ، وبحرف الجر تقول : باعه منه ؛ ويقال أيضاً على الشراء أى إخراج الثّمن عن الملك بعوض مالى قصداً ، أى إعطاء الثّمن وأخذ المثمن . والشراء أيضاً من الأضداد ، لأنه يقال على البيع أيضاً ؛ قال الله تعالى (وشَرَوْه بثَمَنٍ بخس)[١] أى باعوه ؛ وقوله تعالى (ولبئس ما شَرَوا به أنفسهم) الآية[٢] .

ويقالان أيضاً : على ما إذا أعطى سلعة كما فى المفردات[٣] .

وقال الإمام التقى : البيع والشراء يقع فى الغالب على الإيجاب ، والابتياع والاشتراء على القبول ، لأن الثلاثى أصل والمزيد فرع عليه ، والإيجاب أصل والقبول بناء عليه .

وفى الشرع : مبادلة مال بمال بتراض ، أى إعطاء المثمن وأخذ الثّمن على سبيل التراضى من الجانبين .

فالفرق بين المعنى اللغوى والشرعى ، إنما هو بقيد التراضى على ما اختاره فخر الإسلام .

وفيه : أن التراضى لابد له لغة أيضاً ، فإن الأخذ غصباً ، وإعطاء شىء من غير تراض لا يقول فيه أهل اللغة : باعه .

وأيضاً : يدخل فى الحد الشرعى ، بيع باطل كبيع الخنزير ، ويخرج عنه بيع صحيح ، كبيع المكره ، هذا ، وقيل : المتبادر من المبادلة هى الواقعة ممّن هو أهلها ، كما لا يخفى ، فخرج بيع المجنون ، والصبى ، والمحجور ، والسكران ؛ والواقعة على وجه التملّك والتمليك، فخرج الرهن . وعلى وجه الكمال والتأبيد ، فخرجت الهبة بشرط العوض ، فإنه ليس بيعاً ابتداء . والإجارة لعدم التأبيد .

والمراد بالمال : ما يتناول المنفعة فدخل بيع حق المرور ، هذا كله خلاصة ما فى فتح القدير والبرجندى والدرر وجامع الرموز[١] .

التقسيم فى الدرر : أنواع البيع باعتبار المبيع أربعة :

لأنه إما بيع سلعة بسلعة ، ويسمى مقايضة .

أو بيعها بثمن : ويسمى بيعاً لكونه أشهر

---

(١) ٢٠ يوسف ١٢ .
(٢) ١٠٢ البقرة ٢ .
(٣) مفردات الراغب مادة بيع وشرى .

(١) جامع الرموز ٢ / ٣ .

الأنواع ، وقد يقال: بيعاً مطلقاً ، أو بيع ثمن بثمن، ويسمى صرفاً ، أو بيع دين بعين ، ويسمى سلما .

وباعتبار الثمن أيضاً أربعة:

لأن الثمن الأول ، إن لم يعتبر يسمى : مساومة ، أو اعتبر مع زيادة ويسمى مرابحة ، أو بدونها ويسمى تولية ، أو مع النقص ويسمى وضيعة ؛ انتهى كلامه .

ومن البيوع : ما يسمى : بيع الحصاة ، وهو أن يقول البائع : بعتك من هذه الأثواب ما تقع هذه الحصاة عليه .

ومنها بيع الملامسة : وهو أن يلمس ثوباً مطوياً فى ظلمة ، ثم يشتريه على أن لا خيار له إذا رآه ، كذا فى شرح المنهاج ، فتاوى الشافعية .

[وفى الهداية بيوع كانت فى الجاهلية ، وهو أن يتساوم الرجلان على سلعة ، فإذا لمسها المشترى ، أو نبذها إليه البائع ، أو وضع المشترى عليها حصاة لزم البيع .

فالأول : بيع الملامسة .

والثانى : المنابذة .

والثالث : إلقاء الحجر][1] .

ومنها: بيع المزابنة ، وهو بيع التمر على النخيل بتمر مجذوذ مثل كيله خرصاً .

ومنها : بيع المحاقلة ، وهو بيع الحنطة فى سنبلها بحنطة مجذوذة مثل كيلها خرصاً ؛ كذا فى الهداية .

ومنها: بيع الوفاء، وهو و بيع المعاملة واحد ، وكذا بيع التَّلْجِئة[1] ، كما فى البزازية وهو : أن يقول البائع للمشترى بعت بمالك علىّ من الدين ، على أنى إن قضيت الدين فهو لى ، وأنه بيع فاسد يفيد الملك عند القبض .

وقيل : إنّ بيع الوفاء رهن حقيقة ، ولا يطلق الانتفاع للمشترى إلا بإذن البائع ، وهو ضامن لما أكل واستهلك ، وللبائع استرداده إذا قضى دينه ، متى شاء .

وقيل : إنه بيع جائز ويوفى بالوعد ، كذا فى السراجية ، وحواشيه .

وفى الخانية : اختلفوا فى البيع الذى يسميه الناس بيع الوفاء والبيع الجائز ؛ قال عامة المشايخ : حكمه الرهن ، والصحيح أن العقد الذى جرى بينهما ، إن كان بلفظ البيع لا يكون رهناً ، ثم يُنظر : إن ذكرا شرط الفسخ فى البيع فسد البيع ، وإن لم يذكراه وتلفظا بلفظ البيع بشرط الوفاء ، أو تلفظا بالبيع الجائز ، وعندهما هذا البيع عبارة عن بيع غير لازم ، أو إن ذكرا البيع من غير شرط ، ثم ذكرا الشرط على وجه المواعدة فحكمه أنه يجوز ويلزم الوفاء بالوعد ؛ وإن شئت زيادة على ماذكرناه فارجع إلى فتاوى إبراهيم شاهى .

ومنها : بيع العينة وهو منهى .

واختلف المشايخ فى تفسير العينة ؛ قال بعضهم : تفسيرها أن يأتى الرجل المحتاج إلى آخر ويستقرضه

(١) مابين المعقوفين لم يرد فى م .

(١) التلجئة : الإكراه .

عشرة دراهم ، ولا يرغب المقرض على[1] الإقراض طمعاً فى الفضل لا يناله فى القرض فيقول : ليس يتيسر علىّ الإقراض ، ولـكن أبيعك هذا الثوب إن شئت باثنى عشر درهما وقيمته فى السوق عشرة لتبيع فى السوق بعشرة ، فيرضى به المستقرض ، فيبيعه المقرض باثنى عشر درهما ، ثم يبيعه المشترى فى السوق بعشرة ليحصل لرب الثوب ربح درهمين ، ويحصل للمستقرض عشرة .

وقال بعضهم: تفسيرها أن يُدخلا بينهما ثالثاً ، فيبيع المقرض ثوبه من المستقرض باثنى عشر درهما ، ويسلم إليه ثم يبيع المستقرض من الثالث الذى أدخلاه بينهما بعشرة ، ويسلم الثوب إليه ، ثم إن الثالث يبيع الثوب من صاحب الثوب ، وهو المقرض بعشرة ويسلم الثوب إليه ، ويأخذ منه العشرة ويدفعها إلى طالب القرض ، فيحصل لطالب القرض عشرة دراهم ، ويحصل لصاحب الثوب عليه اثنا عشر درهما ؛ كذا فى المحيط ، هكذا فى فتاوى عالمـگيرى .

تقسيم آخر : البيع باعتبار الصحة وعدمها أربعة : لأنه إماأن يكون مشروعاً بأصله ووصفه ومجاوره ، وهو البيع الصحيح ، والمراد بأصل العقد ما هو من قوامه ، أعنى أحد العوضين ، وبالوصف ما هو من لوازمه ، أعنى شرائطه ؛ وبالمجاور ما هو من عوارضه ، أعنى صفاته المفارقة .

وإمّا أن لا يكون مشروعاً بأصله ، أصلاً بأن

(١) كذا فى الأصول .

يكون قبح فى أحد العوضين ، وهو البيع الباطل ، كبيع الميتة ، والخمر ، والحر ونحوها .

وإما أن يكون مشروعاً بأصله دون وصفه بأن يكون القبح فى شرائطه ، ولوازمه ، وهو البيع الفاسد ، كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد ، وفيه منفعة لأحد المتعاقدين ، أو للمبيع إذا كان عبداً ، أو أمة .

وإما أن يكون مشروعاً بأصله ووصفه دون مجاوره بأن يكون القبح فى مقارناته ، وهو البيع المـكروه كالبيع بعد أذان الجمعة ، بحيث يفوت السعى إلى صلاة الجمعة ، هكذا فى كتب الفقه .

***

فصل الغين المعجمة

(البلاغة) عند أهل المعانى ، تطلق على معنيين :

أحدهما بلاغة الـكلام ، وتسمى بالبراعـة ، والبيان ، والفصاحة أيضاً ، وهى مطابقة الـكلام لمقتضى الحال مع فصاحته ، أى مع فصاحة ذلك الـكلام ؛ كذا ذكر الخطيب فى التلخيص[1] ، قيل: لو قال إلا إذا اقتضى الحال خلاف ذلك لـكان أحسن ، لأن الحال قد يقتضى ما ينافى الفصاحة ، كالتعقيد فى المعميات ، فحينئذ رعاية التطابق أولى من رعاية الفصاحة إذ ارتفاع شأن الـكلام بالطباق لمقتضى الحال ، لـكن بنى الـكلام على الـكثير الشائع ولم يعتدّ بالقليل النادر ؛ وقيل تمنع بلاغة

(١) التلخيص ١٣ .

الـكلام المذكور ؛ ومعنى مطابقة الـكلام لمقتضى الحال يذكر فى فصل اللام من باب الحاء .

قيل: خالف الخطيبُ السكاكيّ فى اشتراط فصاحة الـكلام ؛ فقيل إنه لا يشترط شيئاً من فصاحة الـكلام فى البلاغة ، وليس رجوع البلاغة إلى البيان لاشتراطها بالخلو عن التعقيد المعنوى ، بل لمعرفة أنواع المجاز والـكناية وعلاقاتها لئلا يخرج فيها عن اعتبارات اللغة .

وقيل : إنه لا يشترط فى البـلاغة من الفصاحة سوى الخلوص عن التعقيد المعنوى .

ثم قال الخطيب : ولبلاغة الـكلام طرفان :

أحدهما : أعلى، إليه تنتهى البلاغة، وهو الإعجاز ، وما يقرب منه ، أى من حد الإعجاز ؛ انتهى .

أى الطرف الأعلى نوع تحته صنفان :

كلام يعجز البشر عن الإتيان بمثله ، وهو حد الإعجاز ، وقريب من حد الإعجاز بأن لا يُعجز البشر ، لـكن يعجز مقدار أقصر سورة عن الإتيان بمثله ، وكلاهما مندرج تحت حد الإعجاز ، لأن حد الإعجاز هو حد الإعجاز عن الإتيان بأقصر سورة ، وبهذا اندفع ما أورده المحقق التفتازانى من أنه لا معنى لجعل حد الإعجاز ، وما يقرب منه طرفاً[1] أعلى ، إذ المناسب أن يؤخذ حقيقياً كالنهاية ، أو نوعياً كالإعجاز ، انتهى ؛ إذ قد يؤخذ نوعياً ، وهو حد الإعجاز المعتبر شرعاً ، وهو حد إعجاز أقصر سورة ، إلا أنه نبه على أنه صنفان : كلام يعجز نفسه ، وكلام يعجز مقدار سورة من جنسه .

(١) فى الأطول : طرفان .

فإن قيل : ليست البلاغة سوى المطابقة لمقتضى الحال مع الفصاحة ، وعلم البلاغة كافل بإتمام هذين الأمرين ، فمن أتقنه وأحاط به لم لا يجوز أن يراعيهما حق الرعاية فيأتى بكلام هو الطرف الأعلى ولو بمقدار أقصر سورة ؟

قلت : إن العلم لا يتكفل إلا ببيان الأحوال ، وأما الاطلاع على كميات الأحوال ، وكيفياتهـا ، ورعاية الاعتبارات بحسب المقامات فأمر آخر .

ثم قال[1] : وثانيهما أسفل وهو ما إذا غُيِّر عنه إلى ما دونه التحق بأصوات الحيوانات عند البلغاء ، وبينهما مراتبُ كثيرة ، انتهى .

فإن قلت : كيف[2] يلتحق ما يشتمل على الدقائق البيانية بأصوات الحيوانات ؟

قلت : اعتبار الوضوح والخفاء فى الدلالة بالنسبة إلى المعـانى المجازية[3] ، وتلك المعـانى أزيد من الدلالات الوضعية ، ومما يتعلق بعلم المعانى ؛ فرعاية البيان لا ينفكّ عن رعاية المعانى .

وثانيهما : بلاغة المتكلم ، وهى : ملـكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ ، أى لا يعجز بها عن تأليف كلام بليغ .

(١) أى الخطيب ، وهذا هو الطرف الثانى لبلاغة الـكلام

(٢) ساقطة من الأصول وقد أثبتناها عن الأطول

(٣) ساقطة من الأصول

فالبـلاغة بمعنييها أخص مطلقاً من الفصاحة ؛ فـكل بليغ ، كلاماً كان أو متكلماً ، فصيح ، ولا عكس . هذا خلاصة ما فى الأطول ، والمطول[١] ، والچلبى .

وفى الإتقـان[٢] ، فى النوع الرابع والستين ، مراتب الـكلام المحمود متفاوتة :

فمنها البليغ الرصين الجزل .

ومنها الفصيح القريب السهل .

ومنها الجائز الطلق الرسل .

فالأول أعلاها .

والثانى أوسطها .

والثالث أدناها .

فحازت بلاغة القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصة ، فانتظم لهـا بانتظام هذه الصفات نمط من الـكلام يجمع بين صفتى الفخامة والعذوبة ، وهما على الانفراد فى نعوتهما متضادان ، لأن العذوبة نتـاج السهولة ، والجزالة والمتانة يعالجان نوعاً من الزعورة ، فـكان اجتماع الأمرين فى نظمه ــ مع نبوّ كل واحد منهما عن الآخر ــ فضيلة خصّ بها القرآن ليـكون آية بينة لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم .

(البالغ) فى اللغة بمعنى رسنده[٣] .

وقال الفقهاء : الغلام يصـير بالغاً بالاحتلام والإحبال والإنزال . والجارية تصير بالغة بالاحتلام ، والحيض ، والحبل ؛ فإن لم يوجد شىء فيهما ، فحين يتم لهما خمس عشرة سنة ، و به يفتى . وقيل غير ذلك ، و إن شئت التفصيل فارجع إلى جامع الرموز ونحوه .

وقال الصوفية : الإنسان لا يصير بالغاً إلا إذا كمل فيـه أربع صفات : الأقوال ، والأفعال ، والمعارف ، والأخلاق الحميدة ؛ فإن كمال البلوغ يكون بالسن وحده ، و بلوغ الـكمال يكون بأربع خصال ، ويجىء فى لفظ الحُرّ فى فصل الراء من باب الحاء .

(علم البلاغة) هو علم المعانى والبيان ، وقد سبق فى المقدمة .

(المبالغة) عند أهل العربيـة ، هى : أن يدعى المتـكلم بلوغ وصف فى الشـدة أو الضعف حدًّا مستحيلاً ، أو مستبعداً ، ليدل على أن الموصوف بالغ فى ذلك الوصف إلى النهاية .

وهو ضربان :

أحدهما : المبالغة بالصيغة .

وصيغ المبالغة : فعلان ، وفعيل ، وفعال ، كرحمن ، ورحيم ، وتوّاب ، ونحو ذلك ، ممـا ذكر فى كتب الصرف .

قال الزركشى فى البرهان : إن التحقيق أن صيغ المبالغة قسمان : أحدهما : ما تحصل المبالغة فيه بحسب زيادة الفعل ، والثانى : بحسب تعدد المفعولات ، ولاشك أن تعددها لا يوجب للفعل زيادة ، إذ الفعل قد يقع على جماعة متعددين ، وعلى هذا تُنزّل صفاته

---

(١) الأطول ٣٦ ، ٣٧ ؛ المطـول وحواشيه ٢٧ — ٣٠

(٢) الإتقان ٢ / ١٢٠

(٣) أى البالغ

تعالى ، وإلا فلا تتصور المبالغة فيها لتناهيها فى الكمال فى نفس الأمر ، لا بحسب ادعاء المتكلم ، ولهذا قال بعضهم فى حكيم : معنى المبالغة فيه تكرار حكمة بالنسبة إلى الشرائع .

قال فى الكشاف : المبالغة فى التواب للدلالة على كثرة من يتوب عليه من عباده .

وقد أورد بعض الفضلاء سؤالا على قوله تعالى : (والله على كلِّ شىء قدير)[١] ، وهو أن قديراً من صيغ المبالغة فيستلزم الزيادة على معنى قادر ، والزيادة على معنى قادر محال ، إذ الإيجاب من واحد لا يمكن فيه التفاضل باعتبار كل فرد فرد .

وأجيب : بأن المبالغة لما تعذر حملها على كل فرد فرد وجب صرفها إلى مجموع الأفراد ، التى دل السياق عليها ، فهى بالنسبة إلى كثرة المتعلق لا الوصف .

وذكر البرهان الرشيدى أن صفات الله تعالى التى على صيغ المبالغة كلّها مجاز ، لأنها موضوعة للمبالغة ، ولا مبالغة فيها ، واستحسنه الشيخ تقى الدين السبكى .

والضرب الثانى : المبالغة بالوصف ، ومنه قوله تعالى : (يكادُ زيتُها يُضىء ولو لم تمسَسْه نار)[٢] ، (ولا يدخلُونَ الجنَّةَ حتى يَلِجَ الجملُ فى سَمِّ الخِياط)[٣] ، كذا فى الإتقان[٤] .

(١) ٢٨٤ البقرة ٢
(٢) ٣٥ النور ٢٤
(٣) ٤٠ الأعراف ٧
(٤) الإتقان ٢ / ٩٤

وفى المطول[١] : المبالغة تنحصر فى ثلاثة أقسام ، لأن المدَّعَى إن كان ممكناً عقلاً وعادةً فتبليغٌ ، كقول امرىء القيس :

فعادَى عِداءً بين ثَوْرٍ ونعجةٍ
دِرَاكاً ولم ينضَحْ بماء فيُغْسَلِ

ادّعى أن هذا الفرس أدرك ثوراً ، أى ذكراً من بقر الوحش ، ونعجةً أى أنثى منها ، فى مضمار واحد ولم يعرَق ، وهذا ممكن عقلاً وعادةً .

وإن كان ممكناً عقلاً لا عادةً فإغراق ، كقول الشاعر[٢] :

ونُكْرِمُ جارَنا ما دامَ فينا
ونُتْبِعُه الكرامةَ حيثُ مالا

الألف للإشباع ، ادّعى أن جاره لا يميل عنه إلى جانبٍ إلا وهو يرسل الكرامةَ والعطاء على أثره ، وهذا ممكن عقلاً ممتنع عادةً ، بل فى زماننا يكاد يلحق بالممتنع عقلاً .

وإن لم يكن ممكناً لا عقلاً ولا عادةً فغُلُوٌّ ، ويمتنع أن يكون ممكناً عادةً ممتنعاً عقلاً .

فائدة : اختلفوا فى المبالغة ، فقيل : إنها مردودة مطلقاً لأن خير الكلام ما خرج مخرج الحق .

وقيل : إنها مقبولة مطلقاً ، بل الفضل مقصور عليها ؛ لأن أحسن الشعر أكذبه ، وخير الكلام ما بولغ فيه .

(١) المطول ٣٥٠ وما يليها
(٢) أى عمرو بن الأيهم التغلبي

وقيل منها مقبولة : ومنها مردودة ؛ وهو الراجح .

فالمقبولة منها التبليغ والإغراق ، وبعض أصناف الغلوّ ، وما سواها مردودة ، والأصناف المقبولة من الغلوّ ما أُدخل عليه ما يقرّبه إلى الصحة ، نحو لفظ يكاد فى قوله تعالى : (يكاد زيتها يضيء) الآية ، ومنها ما تضمن نوعاً حسناً من التخييل ، كقول أبى الطيب[1] :

عقَدَتْ سنابِكُها عليها عِثْيَراً
لو تَبْتَغِى عنَقاً عليه لأمكَنَا

ادّعى أن الغبار المرتفع من سنابك الخيل قد اجتمع فوق رءوسها متراكماً متكاثفاً ، بحيث صار أرضاً يمكن أن تسير عليها تلك الجياد ، وهذا ممتنع عقلاً وعادة ، لكنّه تخييل حسن .

ومنها: ما أُخرِجَ مُخرج الهزل والخلاعة، كقولك:

أَسْكَرُ بالأمسِ إن عزمْتُ على الشُّرْ
بِ غــــداً إنّ ذا منَ العَجَبِ

[ويقول صاحب جامع الصنائع : المردود من المبالغة ادّعاء المحال ، لأنه لا يتضمن حسناً ولا لطافة ، مثاله :

چون براندى سمند دولت را
بدو منزل رسيد بيش از خويش

« لما أجريت فرس الحظ سبقته بمرحلتين » .

وجاء فى مجمع الصنائع أن من عيوب المدح المبالغة بأن يتجاوز المادح حد جنس الممدوح مثل :

أى كائنـــات را بوجود تو افتخار
أى بيش زا فرينش كم زآفريد گار

« يا من تفتخر الكائنات بوجودك ، ويا من أنت أكثر من الخلق وأقل من الخالق » .

لأن هذا المدح لا يجوز لغير نبينا عليه الصلاة والسلام ، ولا يجوز فى حق غيره ، وهو تجاوز من حد الممدوح ، ويقاس على هذا كل ما تجاوز الأدب الشرعى مثل قول الأنورى :

بزرگوارى كاندر كال قدرت خويش
نه ايز داست جوايزد بزرك بى همتا ست

« إن العظمة التى فى كال قدرتك ليست لله ، لأن الله عظيم بلا مثيل » .

ومثال القسم الثانى :

أيها الملك الملائكى الصفات ، والسيد صاحب الخلق المحمدى : أنت ملك وحيد دهرك لك كف ندية على العالم .

فالمدح للملك بالسيد العلم ووحيد الدهر ، مدح يقصر عنه جنس الملوك][1] .

---

(١) من قصيدة يمدح بها ابن عمار وقبله :
أقبلت تبسم والجياد عوابس
يخببن بالحلق المضاعف والقنا
والسنابك: جمع سنبك، وهو طرف الحافر، والعثير: التراب ، والعنق: نوع من السير .

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
ودر جامع الصنائع گويد مردود از غلو آنست كه محالى را ادعاء كند كه متضمن حسنى ولطافتى نباشد . مثاله . شعر :
چون براندى سمند دولت را
بدو منزل رسيد بيش از خويش

(التبليغ) : على وزن التفعيل ، هو نوع من المبالغة ، كما عرفت .

* * *

فصل القاف

(الباذق) : بالذال المعجمة ، هو ماء عنب طبخ فذهب منه أقل من النصف ، فإن ذهب النصف يسمى المُنَصَّف ، وإن ذهب الثلثان وبقى الثلث يسمى المثلَّث ، ويجىء فى لفظ الطِّلاء .

(البَرْق) : بسكون الراء المهملة ، ضياء يخرج من السحاب ، قال الحكماء فى سبب حدوثه : إن الدخان ربما يخالط السحاب فيخرقه ، إما فى صعوده بالطبع ، أو عند هبوطه للتكاثف الحاصل بالبرد الشديد الواصل إليه ؛ فيحدث من خرقه له ومصاكته إياه صوت هو الرعد ، وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين ؛ فلطيفه ينطفىء سريعاً ، وهو البرق ، وكثيفه لا ينطفىء حتى يصل إلى الأرض ، وهو الصاعقة ، كذا فى المواقف[1] وشرحه .

(والبَرَق) بفتحتين [عند الصوفية شيء يظهر على العبد من اللوامع النوارنية فينجذب نحو الحق][2] ، كذا فى لطائف اللغات .

(البارقة) [عند الصوفية ؛ لائحة تلوح على السالك من الجناب الأقدس ثم لا تلبث أن تنقطع وهذا أول الكشف][3] ، كذا فى لطائف اللغات .

(البريق) هو الشيء المترقرق للجسم من غيره ، ويجىء فى لفظ الضوء فى فصل الألف من باب الضاد المعجمة .

(البندقة) هو اسم ما يتحمل فى المقعدة كالشياف ، ويطلق أيضاً على درهم واحد ، وبعض الأطباء يجعلها مثقالا ، وبعضها أربعة دوانق ، ويقال أيضاً على شيء أكبر فى هيئة البندقة .

= ودر مجمع الصنائع گويد از عيوب مدح مبالغة است كه از حد جنس ممدوح افراط كند يا تفريط مثال قسم اول . شعر :

اى كائنات بوجود توافتخار

اى بيش زآفرينش كم زآفريدگار

چه اين قسم مدح جز پيغمبر مارا عليه الصلاة والسلام نشايد ، ودر حق غير آنحضرت هركسى كه باشد تجاوز از حد مدح بود وملحق است بهمين آنچه برترك أدب شرعى باسد چنانكه حكيم أنورى گويد :

بزرگوارى كاندر كمال قدرت خويش

نه ايزداست چوايزد بزرك بى همتاست

مثال قسم دوم شعر :

شهى فرشته صفت خواجهٔ محمد خاف

وحيد دهر ملك بود كف كريم جهان

چه جنس ملوك را خواجه ووحيد دهر مدحى قاصر باشد » .

(١) المواقف وشرحه ٢ / ٣٠٥

(٢) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« نزد صوفيه چيزيست كه ظاهر ميشود بنده را از لوامع نورى پس من خواهد آن بنده را سوى قرب حق » .

(٣) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« نزد صوفيه عبارتست ازلائحهٔ كه وارد ميشود برسالك ازجناب أقدس وبسرعت منقطع شود واين أوائل كشف است »

وقد يطلق على البراز الذى يشتد جفافه وصلابته حتى صار بعراً ، وعلى طينة مدوّرة يرمى بها ، كذا فى بحر الجواهر .

* * *

فصل الكاف

(البابكية) : هى فرقة تلقب بالسبعية ، ويجىء فى فصل العين المهملة من باب السين المهملة .

* * *

فصل اللام

(البتول) : بالفتح وبالمثناة الفوقانية ، هى العذراء المنقطعة عن الأزواج .

وقيل : المنقطعة إلى الله عن الدنيا واتصالها فى العقبى وهى نعت فاطمة رضى الله تعالى عنها بنت النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، كذا فى الصراح وغيره .

(البخيـــل) بالفتح والخاء المعجمة فى اللغة ، [نابخشده ودر مجمع السلوك مى آرد بخيل آنست كه حقوق واجبه چون زكوة ونفقات وغير آن بجانيارد و بعضى كويند بخيل آنست كه مال خودرا بكسى ندهد وعارفان كويند بخيل آنست كه جان خود حق راندهد][1] .

(البَدْل) بسكون الدال المهملة مع فتح الباء وكسرها هو القائم مقام الشىء والبديل مثله ، الأبدال والبدلاء الجمع على ما فى الصراح والمهذب ، وكذا البدل بفتحتين ، كما فى قوله تعالى : (بِئْسَ للظّالمين بدَلاً)[1] .

وعند الصرفيين : هو الحرف القائم مقام غيره ؛ قال ابن الحاجب فى الشافية : الإبدال جعل حرفٍ مكانَ حرفٍ غيره ، أى جعل حرف من حروف الإبدال وهى حروف « أنصت يوم جد طاهٍ زلّ » فلا يرِد نحو اظلم فإن أصله اظتلم جعل الظاء مكان تاء افتعل لإرادة الإدغام فإنه لا يسمى ذلك بدلا لما أن الظاء ليست من حروف الإبدال .

وقوله « مكان حرف » احتراز عن جعل حرف عوضاً عن حرف فى غير موضعه كهمزة ابن واسم ، فإنه لا يسمّى ذلك بدلا إلا تجوّزاً ، ولذا لم يقل إنه جعل حرف عوضاً عن حرف آخر .

وقوله « غيره » تأكيد لقوله حرف لدفع وهم أن رد اللام فى نحو أبوى يسمى إبدالا .

والحرف الأول : أى الذى جعل مكانه غيره ، يسمى مُبدَلاً منه والحرف الثانى أى الذى جعل مكان غيره يسمى مبدَلاً وبدلا ، هكذا يستفاد من شروح الشافية[2] .

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« نا بخشنده ودر مجمع السلوك من آرد بخيل آنست كه حقوق واجبه چون زكاة ونفقات وغيرآن بجانيارد = وبعضى كويند بخيل آنست كه مال خودرا بكسى ندهد وعارفان كويند بخيــل آنست كه جان خــود حق را ندهد »

(١) ٥٠ الـكهف ١٨

(٢) شرح الرضى على الشافية ٣٢٦

ثم الإبدال أعمّ من الإعلال من وجه ، فإن لفظ الإعلال فى اصطلاحهم مختصّ بتغيير حروف العلة بالقلب أو الحذف أو الإسكان ، فيصدقان فى قال ، ويصدق الإبدال فقط فى السادى ، فإنه أصله السادس ، والإعلال فقط فى يدعو ، وأعم مطلقاً من القلب إذ القلب مختص فى اصطلاحهم بإبدال حروف العلة والهمزة بعضها مكان بعض ، والمشهور فى غير الأربعة لفظ الإبدال[1] ، كذا ذكر الرضى ، ويجىء فى لفظ الإعلال أيضاً فى فصل اللام من باب العين .

قال فى الإتقان[2] فى نوع بدائع القرآن : الإبدال هو إقامة بعض الحروف مقام بعض ، وجعل منه ابن فارس (فانفلق)[3] ، أى انفرق ، وعن الخليل (فجاسُوا خِلال الدِّيار)[4] أنه أريد فحاسوا فقامت الجيم مقام الحاء ، وقد قُرىء بالحاء أيضاً ؛ وجعل منه الفارسى (إنّى أحبَبْتُ حُبَّ الخير)[5] أى الخيل ، وجعل منه أبو عبيدة (إلاَّ مُكَاءً وتَصْدِيَةً)[6] أى تصددة ، انتهى .

(١) نقل فى هامش ل ما ذكره الرضى : من « أن الإبدال يستعمل فى الهمزة أيضاً ، وأما الإعلال فلايقال لتغيير الهمزة بالقلب أو الحذف أو الإسكان نحو رأس ومسألة والمرأة إذ هو فى اصطلاحهم مختص بتغيير حرف العلة » (شرح الرضى على الشافية ٢٧٤)

(٢) الإتقان ٢ / ٨٩

(٣) من آية ٦٣ الشعراء ٢٦، وفى الإتقان: ولهذا قال (فكان كل فرق كالطود العظيم) فالراء واللام متعاقبان.

(٤) ٥ الإسراء ١٧

(٥) ٣٢ ص ٣٨

(٦) ٣٥ الأنفال ٨

وهذا المعنى ليس عين المعنى الذى ذكره ابن الحاجب بل قريب منه لعدم الاشتراط ههنا يكون الحرف المبدل من حروف الإبدال ، كما لا يخفى .

وعند النحاة تابع مقصود دون متبوعه ، ولفظ التابع يتناول تابع الاسم وغيره لعدم اختصاص البدل بالاسم ، فإنه يجوز أن يقع الاسم المشتق بدلا من الفعل نحو : « مررت برجل يضرب ضارب » على ما فى بعض حواشى الإرشاد فى بيان خواص الاسم ، وكذا يجوز أن يبدل الفعل من الفعل إذا كان الثانى راجحاً فى البيان على الأول كقول الشاعر :

* متى تأتنا تُلْمِم بنا فى ديارنا[1] *

فإن تلمم من الإلمام وهو النزول بدل من تأتنا على ما فى العباب ، وكذا يجوز أن يكون جملة مبدلة من جملة لها محل من الإعراب أولا بشرط كون الثانية أوفى من الأولى بتأدية المعنى المراد كما ستعرف .

ثم المراد بكونه مقصوداً دون المتبوع أن يكون ذكر المتبوع أى المبدل منه توطئة لذكره حقيقةً أو حكماً كما فى بدل الغلط فإنه وإن لم يُجعل توطئة بل كان سَبْق لسان لكنّه فى حكم التوطئة ، فإنه فى حكم الساقط ، فخرج من الحد النعت والتأكيد وعطف البيان لعدم كونها مقصودة وكذا العطف بالحرف لكون متبوعه مقصوداً أيضاً .

(١) تمام البيت : « تجد حطباً جزلا وناراً تأججا » والشاهد فى جزم تلمم لأنه بدل من قوله تأتنا وتفسير له لأن الإلمام إتيان ، والبيت من قصيدة لعبيد الله بن الحر الجعفى .

ولا يرد على التعريف المعطوف ببل لأن متبوعه مقصود ابتداء ثم بدا له شيء فأعرض عنه ببل وقصد المعطوف ، فكلاهما مقصودان .

وإنما لم نقل تابع مقصود بالنسبة إلى آخره على ما قالوا لئلا يخرج عن التعريف بدل الجملة من الجملة .

ثم البدل أقسام أربعة ، لأن البدل لا يخلو من أن يكون عين المبدل منه بأن يصدق على ما يصدق عليه المبدل منه أولا يكون ، والثانى إما أن يكون بعض المبدل منه أولا يكون ، والثانى إما أن يكون له بالمبدل منه تلبّس مّا أو لم يكن .

فالأول بدل الكل وسمّاه ابن مالك فى الألفية ببدل المطابق ، قال الچلبى فى حواشى[1] المطول : وهذه التسمية أحسن لوقوعه فى اسم الله تعالى نحو : (إلى صراط العزيز الحميد الله)[2] فيمن قرأ بالجرّ فإن المتبادر من الكلّ التجزى وهو ممتنع فى ذات الله تعالى فلا يليق هذا الإطلاق بحسن الأدب وإن حمل الكل على معنى آخر [حسن][3] .

والثانى بدل البعض نحو : ضربت زيداً رأسه .

والثالث بدل الاشتمال نحو : أعجبنى زيد علمه .

والرابع بدل الغلط .

وبهذا اندفع اعتراض من يقول إن ههنا قسماً خامساً وهو بدل الكل من البعض نحو نظرت إلى القمر فلكه[4] ، لأن هذا من بدل الاشتمال ، إذ بدل الاشتمال هو أن يكون بينه وبين متبوعه ملابسة بغيرهما أى تكون تلك الملابسة بغير كون البدل كلّ المبدل منه أو جزأه ، فيدخل فيه ما إذا كان المبدل منه جزءا من البدل ويكون إبداله منه بناء على هذه الملابسة كما فى المثال المذكور ، وإنما لم يجعل هذا البدل قسما خامسا ولم يُسمّ ببدل الكل عن البعض لقلّته وندرته بل قيل بعدم وقوعه فى كلام العرب والمثال موضوع .

واعلم أن فى إطلاق الملابسة يدخل بعض أفراد بدل الغلط نحو : « ضربت زيداً غلامه أو حماره » فالمراد بها ملابسة بحيث توجب النسبة إلى المتبوع ، النسبة إلى الملابس إجمالا : نحو أعجبنى زيد علمه، حيث يعلم ابتداء أن يكون زيد معجباً باعتبار صفة من صفاته لا باعتبار ذاته فتضمن نسبة الإعجاب إلى زيد نسبة إلى صفة من صفاته ، وكذا فى « سُلِبَ زيدٌ ثوبُه » بخلاف « ضربت زيداً حماره أو غلامه » لأن نسبة الضرب إلى زيد تامة لا يلزم صحتها اعتبار غير زيد فيكون من باب بدل الغلط ، وكذا قولك بنى الأمير وكيله من باب بدل الغلط لأن شرط بدل الاشتمال أن

---

(١) حاشية المطول لحسن چلبى ص ٢٥٠

(٢) ١ — ٢ ابراهيم ١٤

(٣) التكملة من حاشية چلبى

(١) ونحو قوله :

نضر الله أعظماً دفنوها بسجستان طلحة الطلحات

ونضر بالضاد المعجمة بمعنى حسن رواية فى البيت والمختار رحم موضع نضر ، والبيت من قصيدة لابن قيس الرقيات يرثى بها طلحة بن عبد الله بن خلف الخزاعى أحد الأجواد المشهورين فى الإسلام .

لا يستفاد هو من المبدل منه معينا بل تبقى النفس مع ذكر الأول منتظرة للبيان لإجمال الأول، وههنا الأول غير مجمل لأنه يستفاد عرفاً من قولك بنى الأمير أن البانى هو وكيله.

ثم إنه لا يرد على الحصر بدل التفصيل نحو: «الناس رجلان رجلٌ أكرمته ورجل أهنته» فإنه من قبيل بدل الكل إذ البدل إنما هو المجموع.

فإن قلت: يجوز أن يكون بدل البعض.

قلت: فحينئذ يحتاج إلى الضمير ولم يُرَ بدل تفصيل ملفوظاً بالضمير ولا محتاجاً إلى تقديره وذلك آية كونه بدل الكل.

فإن قلت: فإذا كان مجموع العاطفين بدل الكل فما رافع كل من الجزأين على انفراده مع أنه غير بدل على هذا التقدير.

قلت: هو نظير قولهم هذا حلو حامض فإن المجموع هو الخبر لكل واحد من الجزأين مرفوع، وتحقيقه أنهم ذكروا أن فى مثل قولهم هذا حلو حامض اعتبر العطف أولا ثم جعل المجموع خبراً لأن المقصود إثبات الكيفية المتوسطة بين الحلاوة والحموضة، لا إثبات أنفسهما، كما قاله البعض، بناء على أن الطعمين امتزجا فى جميع الأجزاء؛ فعلى هذا القول يكون فى كلٍّ من الحلو والحامض ضمير المبتدأ وعلى ما ذكروه يكون فى المجموع ضمير المبتدأ وليس فى شىء من الجزأين ضمير، ولا محذور فى خلوّ الصفة عن الضمير إذا لم تكن مسندة إلى شىء، كما فيما نحن فيه، فإن المسند هو مجموع الصفتين وكل واحد منهما جزء المسند فيجوز خلوّها عن الضمير؛ لأنها حينئذ تكون بمنزلة الضاد من ضارب.

إن قلت: فينبغى أن لا يثنى ولا يجمع ولا يؤنّث شىء من الجزأين عند تثنية المبتدأ وجمعه وتأنيثه.

قلنا: إجراء تلك الأحوال على الجزأين كإجراء الإعراب عليهما فإن حق الإعراب إجراؤه على المجموع لكن لما لم يكن المجموع قابلاً للاعراب أجرى إعرابه على أجزاء.

وإن شئت الزيادة على هذا فارجع إلى عبد الغفور حاشية الفوائد الضيائية فى بيان تعدد خبر المبتدأ[1].

ثم بدل الغلط ثلاثة أقسام:

غلط صريح كما إذا أردت أن تقول: «جاءنى

---

(١) نقل فى هامش ل ماقاله عصام الدين الاسفرائينى فى شرح الكافية من أن العطف فى الشائع متأخر عن ربط الشىء بالمعطوف عليه أو ربط المعطوف عليه بشىء وربما يتقدم فيفيد ربط المجموع لكن جعل هذا داخلا فى المعطوف شكل لأن المعطوف تابع مقصود بالنسبة، ولا نسبة هنا ولا تبعية فى الإعراب لأن المعنى المقتضى للاعراب قائم بالمجموع لا بكل واحد، فالمجموع يستحق إعراباً واحداً إلا أنه لما تعدد ذلك المستحق مع صلاحية كل واحد للاعراب أجرى إعراب الكل على كل دفعاً للتحكم، ونظير ذلك قولهم جاءنى القوم ثلاثة ثلاثة فإن الحال هو المجموع المفصل بهذا التفصيل فكأنه قيل مفصلا بهذا التفصيل، فالمستحق للمجموع إعراب واحد إلا أنه أجرى على الاسمين دفعاً للتحكم، فليس هنا عطف بل صورته، وما قيل إن العطف مقدم على الربط مسامحة.

حمار » فسبقك لسانك إلى رجل ثم تداركته فقلت حمار .

وغلط نسيان وهو أن تنسى المقصود فتعمد ذكر ما هو غلط ثم تداركته بذكر المقصود ، فهذان النوعان لا يقعان فى فصيح الكلام ولا فيما يصدر عن روّية وفطانة ، وإن وقع فى كلام فحقّه الإضراب عن المغلوط فيه بكلمة بل .

وغلط بداء وهو أن تذكر المبدل منه عن قصد ثم توهم أنك غالطٌ فيه وهذا متعمّد الشعراء كثيراً مبالغةً وتفنّنا ، وشرطه أن ترتقى من الأدنى إلى الأعلى كقولك : هند نجم بدر شمس ، كأنك وإن كنت متعمداً لذكر النجم تغلط نفسك وترى أنك لم تقصد إلا تشبيها بالبدر ، وكذا قولك بدر شمس ، وادعاء الغلط وإظهاره أبلغ فى المعنى من التصريح بكلمة بل ، هكذا حقق السيد السند فى حاشية المطول فى توابع المسند إليه .

اعلم أنه قد تكون جملة مبدلة من جملة بمنزلة بدل الكل نحو : (اتَّبِعُوا المرسَلِين اتَّبِعوا من لا يسألكم أجراً وهم مهتَدُون[1]) ؛ وقد تكون بمنزلة بدل البعض نحو : (أمدّكم بما تعلمون . أمدّكم بأنعامٍ وبنين وجنّات وعيون[2]) الآية ، فإن الغرض من استعماله التنبيه على نعم الله تعالى ، والثانى أوفى بتأديته ، لدلالته على النعم بالتفصيل من غير إحالةٍ على علم المخاطبين المعاندين ، فوزانه وزان وجهه فى

(١) ٢٠ ، ٢١ يس ٣٦
(٢) ١٣٢ – ١٣٣ الشعراء ٢٦

أعجبنى زيد وجهه لدخول الثانى فى الأول فإن ماتعلمون يشتمل الأنعام والبنين والجنات وغيرها ؛ وقد تكون بمنزلة بدل الاشتمال نحو قول الشاعر :

أقولُ له ارحَلْ لا تقِيمَنّ عندَنا
وإلاَّ فكن فى السرِّ والجهر مُسْلِما

فإن الغرض من قوله ارحل كمال إظهار الكراهة لإقامة المخاطب ، وقوله لا تقيمنّ عندنا أوفى بتأديته لدلالته عليه بالمطابقة مع التأكيد الحاصل بالنون فوزانه وزان حسنها فى أعجبنى الدار حسنها ، لأن عدم الإقامة مغاير للارتحال وغير داخل فيه مع ما بينهما من الملابسة والملازمة ، هكذا فى المطول والأطول[1] .

وظهر من هذا أن أقسام البدل المذكورة لا تجرى فى الجمل حقيقة بل على سبيل التشبيه .

فائدة : البدل فى باب الاستثناء يخالف سائر الأبدال من وجهين :

الأول : عدم احتياجه إلى الضمير العائد إلى المبدل منه مع وجوبه فى بدل البعض والاشتمال ، وإنما لم يحتج لأن الاستثناء المتصل يفيد أن المستثنى جزء من المستثنى منه فيكون الاتصال قائماً مقام الضمير .

والثانى : مخالفته للمبدل منه فى الإيجاب والسلب ، مع وجوب الاتفاق فى غير باب الاستثناء ، كذا ذكر الفاضل الچلبى فى حاشية المطول .

(١) المطول ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، الأطول ٢/١١ ، ١٢

وعند المحدثين هو الوصول إلى شيخ أحد المصنفين من غير طريقه ، كذا فى شرح النخبة[1] ويسمى البدل بالإبدال أيضا .

وفى الإتقان[2] فى النوع الحادى والعشرين : العلوّ بالنسبة إلى رؤية أحد الكتب الستة تقع الموافقات والإبدال والمساواة والمصافحات .

فالموافقة أن يجتمع طريقه مع أحد أصحاب الكتب الستة فى شيخه وقد يكون مع علوّ على مالو رواه من طريقه وقد لا يكون .

والبدل أن يجتمع معه فى شيخ شيخه فصاعداً ، وقد يكون أيضاً بعلوّ وقد لا يكون .

والمساواة أن يكون بين الراوى والنبى صلى الله عليه وسلم إلى شيخ أحد أصحاب الكتب .

والمصافحة أن يكون أكثر عدداً منه بواحد ، ومثاله يذكر فى لفظ الموافقة فصل القاف من باب الواو .

(الإبدال) بكسر الهمزة [التغيير][3] ، والتبديل مثله .

وقيل : التبديل تغيير الشيء عن حاله ، والإبدال جعل الشيء مكان آخر ، هكذا فى بعض كتب اللغة وقد عرفت معناه عند الصوفيين وأهل العربية ، وكذا عند النحاة منهم ؛ فإن حاصل معناه إيراد الشيء بدلاً عن شيء سواء كان ذلك الشيء المبدل حرفاً أو كلمة .

وأما معناه عند المحدثين فهو أن يبدل راوٍ براوٍ آخر ، أو إسناد بإسناد آخر من غير أن يلاحظ معه تركيب بمتن آخر ، كما يستفاد من شرح شرح النخبة[1] ، ويجيء أيضاً فى لفظ القلب فى فصل الباء الموحدة من باب القاف ، ويطلق أيضاً عندهم على البدل كما عرفت .

وأما عند المهندسين فهو اعتبار نسبة المقدم إلى المقدم ، والتالى إلى التالى ، ويجيء فى لفظ النسبة فى فصل الباء الموحدة من باب النون .

(التبديل) لغـةً هو الإبدال ، وقيل غيره ، وقد عرفت .

وعند الأصوليين هو النسخ كما يجيء فى فصل الخاء المعجمة من باب النون .

وعند أهل البديع هو العكس ، ويجيء فى فصل السين المهملة من باب العين .

وعند أهل التعمية وضع حرف بلا توسط [كأثر التصحيف فى اسم المحبوب فى هذا البيت :

خلق شده[2] چاك دامن از كل روى
كو بادكه آورد ازان كل رو بوى

وترجمته :

« إنه إنسان انشق ثوبه عن وجه كالورد ، فأين

---

(١) شرح النخبة ص ١٩٦
(٢) الإتقان ٧٦/١
(٣) بالفارسية : « بدل كردن »

(١) شرح النخبة .
(٢) اسم للمعشوق خلف ، وصار بعد التصحيف خلقا ، يعنى إنسان .

الريح التي تحمل رائحة ذلك الوجه الوردي » كذا في بعض الرسائل المنسوب إلى المولوي الجامي .

[وفي جامع الصنائع أن المعمى المبدل لفظ إذا ترجم إلى لغة أخرى أدى إلى الاسم المطلوب كاسم شمس في هذا البيت :

كفتند معشوق كدام است ترا

كفتم آنكس كه آفتابش خوانند

قالوا : أيهم معشوقك ؟ قلت : الشخص الذي يسمونه « آفتاب » وآفتاب معناها بالعربية شمس ، ولكن لا وجود لقرينة تدل على أن المقصود اسم شمس الدالة على العلمية في اللغة العربية ، والأفضل أن تذكر قرينة تدل على ذلك مثل :

شب خواجه ابو بكر بديدم در راه

كفتم كه شوم زسر نامت آكاه

ماراجو زدر هاي عرب بيرون برد

برعكس سوار شد بتازى ناكاه

رأيت السيد أبا بكر ليلا في الطريق فقلت له : متى أعرف اسمك ؟ قال : إذا أسقطنا « الماء » من أبواب العربية وضممنا إليه مقلوب « ركب » نتج الاسم بالعربية ، فالماء بالفارسية يسمى آب ، وإذا أسقطنا الجزء الأخير من أبواب وهو آب بقي أبو ، ثم ضممنا إليه بكر وهو مقلوب ركب وهي سوار بالفارسية تألف من ذلك الاسم وهو أبو بكر][1] .

(مبادلة الرأسين) [عند البلغاء أن يؤتى في الكلام بلفظين متجانسين تختلف حروف اللفظ الأول من اللفظ الثاني مثل سلام وكلام وسلامة وملامة ، وهذا من بدائع أمير خسرو الدهلوي][1] ، كذا في جامع الصنائع .

(الأبدال) بفتح الألف ، جمع البدل والبديل ، وكذا البدلاء على ما عرفت .

[ويقول المولوي عبد الغفور في حاشيته على النفحات : لفظ الأبدال في عرف الصوفية لفظ مشترك ، فتارة يطلقونه على الجماعة الذين بدّلوا الصفات الذميمة بصفات حميدة ، وعددهم لا يدخل تحت حصر ، وتارة يطلقونه على عدد معين يبلغ

---

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« ودر جامع الصنائع كويد معماى مبدل آنست كه لفظي آرد كه چون معنى آنرا بزبان ديكر بدل كند نامى خيزد كه مطلوب باشد چون نام شمس درين بيت : بيت : = گفتند كه معشوق كدام است ترا

گفتم آنكس كه آفتابش خوانند

چرا كه چون آفتاب را بعربى برند شمس شود . ليكن اينجا قرينه بربدل نيست . اگر قرينه بدل هم ذكر كنند بهتر آيد .

مثاله : رباعى :

شب خواجه أبو بكر بد يدم در راه

گفتم كه شوم زسر نامت آگاه

مارا چو زدرهاى عرب بيرون برد

بر عكس سوارشد بتازى ناگاه

يعنى درها بعرب أبواب بود وماء آب وهرگاه كه از ابوب آب برود أبو ماند وسوار بعربى ركب بود چوركب را معكوس كنند بكر شود »

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« نزد بعض بلغا آنست كه در لفظ متجانس در كلام آرند كه در اول حروف مختلف باشند چون سلام وكلام وسلامت وملامت واين از مخترعات حضرت امير خسرو دهلوى است »

أربعين عند البعض يشتركون فى صفة خاصة ، وسبعة عند البعض الآخر .

ومن الناس من يذهبون إلى أن الأوتاد ليسوا من الأبدال ، والبعض أنهم فريق منهم .

ومن الأبدال اثنان يعرفان بالإمامين وهما وزيران للقطب الذى هو فى مرتبة أخرى .

والأبدال السبعة يسمون كذلك ، لأنهم حين يغيب واحد منهم يخلفه فى مكانه الذى يليه فى المرتبة .

ويذهب البعض إلى أن سبب تسميتهم بالأبدال هو أن الحق سبحانه وتعالى قد أعطاهم قوة يذهبون بها إلى المكان الذى يقصدونه ، وإذا أرادوا لأمر مّا أن تحل صورتهم فى مكان فلا يلبث أن يتهيأ فى صورتهم شخص آخر يحل بدلا منهم فى ذلك المكان ، ومثل هذا الشخص ليس من الأبدال ، وكثير من الأولياء على هذاالنحو ، انتهى][1] .

وفى بعض التفاسير سئل أبو سعيد عن الأوتاد والأبدال أيهما أفضل ؟ فقال : الأوتاد ، فقيل : كيف ؟ فقال : لأن الأبدال يتقلّبون من حال إلى حال ويبدل لهم من مقام إلى مقام ، والأوتاد بلغ بهم النهاية وثبتت أركانهم فهم الذين بهم قوام العالم وهم فى مقام التمكين .

[وجاء فى مرآة الأسرار : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « بدلاء أمتى سبعة » :

وهم سبعة بدلاء يستقرون فى الأقاليم السبعة ؛ ففى الإقليم الأول عبد الحى على قلب إبراهيم عليه السلام ، وفى الثانى عبد العليم على قلب موسى عليه السلام ، وفى الثالث عبد المريد على قلب هارون عليه السلام ، وفى الرابع عبد القادر على قلب إدريس عليه السلام ، وفى الخامس عبد القاهر على قلب يوسف عليه السلام ، وفى السادس عبد السميع على قلب عيسى عليه السلام ، وفى السابع عبد البصير على قلب آدم عليه السلام ، والسابع هو الخضر .

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« ومولوى عبد الغفور در حاشيهٔ نفحات من آرد لفظ أبدال در عرف صوفيه مشترك لفظى است تاره اطلاق ميكنند برجمى كه تبديل كرده اند صفات ذميمه را بصفات حميده وعدد ايشان منحصر نيست وتارة اطلاق ميكنند بر عددى معين وبر تقديرا طلاق بر عدد معين بعض بر چهل شخص اطلاق ميكنند كه ايشار را اشتراك است در صفت مخصوص وبعضى برهفت اطلاق ميكنند وازين بعض بعضى برا ينند كه أوتاد از ابدال خارج اند وبعض گويند كه اوتاد از جملهٔ أبدال اند وحوديگر از ابدال اما مان اند كه وزير ان قطب اند وديگرى قطب است.واين هفت تن را ابدال بنابر آن = گويند كه چون يكى ازينها برور ديگرى كه بحسب مرتبه فرو از و ود بجاى او نشيند وحفظ مرتبهٔ وى كند . وبعض ميگويند كه تسميهٔ ايشان بأبدال از آنجهت است كه حق سبحانه وتعالى را قوتى داده كه چون خوا هندى بجائى روند وبنابر باعثى خوا هند كه صورة إيشان درين موضع بود شخصى مثالى بر صورت خود درآن موضع بگذ ارند بدل خود . أما جماعتى كه بدل ايشان شخص مثالى پيدا شود بى ارادهٔ ايشان آنهارا ابدال نگويند وبسيارى از اوليا جنين باشند »

ووظيفتهم مدد الخلائق ، وهم جميعاً مطلعون على المعارف والأسرار الإلهية التي في الكواكب السبعة، والله سبحانه وتعالى قد أودع فيهم قوة التأثير ، ومن هؤلاء السبعة بدلان هما عبد القاهر ، وعبد القادر قد وُكِّلا بكل ولاية أو قوم ينزل بهم القهر فتصير أقدامها سبباً في قهر هؤلاء القوم أو تلك الولاية ، و إذا مات إحدهما عين بدله واحد من عالم الناسوت الذى هو العالم الصوفى فتسمى باسم الميت .

واعلم أيها الحبيب أنه يوجد سبع وخمسون وثلثمائة من الأبدال يسكنون الجبال و يقتاتون من الأعشاب والأشجار والجراد وهم بكمال المعرفة مقيدون وليس لهم سير وطيد ، ومنهم ثلثمائة على قلب آدم[1]] قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله خلق ثلثمائة نفس قلوبهم على قلب آدم ، وله أربعون قلوبهم على قلب موسى ، وله سبعة قلوبهم على قلب إبراهيم ، وله خمسون على قلب جبريل ، وله ثلاثة قلوبهم على قلب ميكائيل ، وله واحد قلبه على قلب محمد عليه وعليهم الصلاة والسلام ، [فإذا مات حل واحد من الثلاثة محله ، و إذا مات الثلاثة حل واحد من الخمسة محله ، و إذا مات الخمسة حل واحد من السبعة محله ، و إذا مات السبعة حل واحد من الأربعين محله ، و إذا مات الأربعون حل واحد من الثلثمائة محله ، و إذا مات الثلثمائة حل واحد من الزهاد له سيرة الصوفية محله ، وهؤلاء الأبدال جميعاً بترتيبهم للذكور يستمدون الفيض من قطبهم الذى قلبه على قلب إسرافيل » .

واعلم أيها الحبيب أن البدلاء أربعة وأربعمائة منهم أربعة وستون وثلثمائة قد ذكرناهم وأربعون آخرون كما قال عليـــه الصلاة والسلام : « بدلاء أمتى أربعون رجلا ، اثنا عشر بالشام وثمان وعشرون بالعراق » .

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« ودر مرآة الاسرار ميكويد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بدلاء أمتى سبعة هفت بدلاء در هفت إقليم ميانند ا نـكه در إقليم أول است بر قلب إبراهيم عليه السلام است ونام او عبد الحى وآ نـكه در إقليم دوم است بر قلب موسى است عليه السلام ونام او عبد العليم وآ نـكه در سيوم است بر قلب هارون است عليه السلام ونام أو عبد المريد وآ نـكه در چهارم است نام او عبد القادر است واو بر قلب إدريس است عليه السلام ، وآ نـكه در نجيم است بر قلب يوسف است عليه السلام ونام أو عبد القاهر وآ نـكه در ششم است بر قلب عيسى است عليه السلام نام او عبد السميع وآ نـكه در هفتم است بر قلب آدم است عليه السلام ونام او عبد البصير واين هفتم ابدال خضر است وظيفه ايشان مدد خلائق است وهمه عارف بمعارف وأسرار إلهى كه در كواكب سبعه است الله تعالى در ايشان همه تأثير داده است . ودو أبدال از هفت مذكور يعنى عبد القاهر وعبدالقادر در هر ولايتى ويا برهر قومى كه = قهر نازل شود نامزد ميشوند وسبب مقهورى آن قوم ولايت وولايت اقدام ايشان باشد وچون يكى از آنها بميرد يكى را أز عالم ناسوت كه صوفى باشد بجايش نصب كنند وبنام آن ميرنده بخوانند أى محبوب سيصد وپنجاه وهفت ديكراند از ابدال وهمه در كوه ساكن، وخوراك ايشان برك مسلم وديگر درختان است وملخ بيابان وبا كمال معرفت مقيد اند سيرى وطيرى ندارند وسيصد ازين بر قلب آدم اند »

وجاء فى لطائف الأشرفى: قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم العالم قسمين النصف الشرقى والنصف الغربى، فالنصف الشرقى يبدأ من العراق و يشتمل على خراسان والهند، وتركستان، وسائر البلاد الواقعة شرقى العراق، والنصف الغربى يبدأ من الشام و يشمل الشام ومصر وسائر البلاد الغربية ، وفيض هؤلاء الأربعين يعم على جميع العالم ، وأكثر الصوفية يسمون هؤلاء البدلاء الأربعين بالأربعين الأبرار][1] .

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« چون اين بميرد از سه تن يكى را بجايش رسانند وچون أزسه يكى بميرد از پنج يكى را بجايش رسانند وچون از پنج يكى بميرد از هفت يكى را بجايش رسانند وچون از هفت يكى بميرد از چهل يكى را بجايش رسانند؛ وچون از چه يكى ميرد آز سعيد يكى را بجايش رسانند وجون آز سعيد يكى ميدر يكى ازز هادكه صوفى سيرت باشد بجايش رسانند واين جمله بدلاء بترتيب مذكور فيض از قطب ابدال ميگير ندكه دل او بردل اسرافيل است. اى محبوب بدلاء چهار صد وچهار اند سيعد وشعت وچهار را ذكر كرديم دچهل ديگراند كما قال عليه الصلاة والسلام بدلاء أمتى أربعون رجلا اثنا عشر بالشام وثمان وعشرون بالعراق .

ودر لطائف اشرفى گويد حضرت رسالت پناه صلى الله عليه وآله وسلم عالم را دو قسم كرده نصف شرقى ونصف غربى واز عراق نصف شرقى خواسته چنانچه خراسان وهند وستان وتركستان وسائر بلاد شرقى در عراق داخل اند واز شام نصف غربى خواسته چون شام وبلاد مصر وسائر بلاد شرقى در عراق داخل اند واز شام نصف غربى خواسته چون شام وبلاد مصر وسائر بلاد غربى پس فيض اين چهل تن مذكور بر تمام عالم ناش است وأكثر اين چهل تن بدلاء را چهل ابرار خوانند »

(البطلان) بالضم وسكون الطاء المهملة خلاف الحق ، كذا فى الصراح ويجىء مفصلا فى فصل القاف من باب الحاء المهملة .

وعند الفقهاء من الحنفية : هو كون الفعل بحيث لا يوصل إلى المقصود الدنيوى أصلاً وذلك الفصل يسمى باطلا ، ولذا قالوا الباطل ما لا يكون مشروعاً بأصله ولا بوصفه ؛ وعند الشافعية أعم من ذلك لأنه يشتمل الفساد أيضا فإنهم يسمون ما ليس بصحيح باطلا و يقولون بترادف الباطل والفاسد ، و يجىء كل ذلك مستوفى فى لفظ الصحة فى فصل الحاء المهملة من باب الصاد المهملة ، ولفظ الفساد فى فصل الدال من باب الفاء .

والباطل عند الصوفية عبارة عما سوى الحق ، كما فى كشف اللغات وغيره .

(البلّة) بحركات الموحدة و باللام المشددة هى الرطوبة على ما فى الصراح ، واختلفت عبارات العلماء فى تفسيرها ، فقال شارح الإشارات[1] : إنه ذكر الشيخ فى الشفاء أن البلة هى الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم ، كما أن الانتقاع هى الغريبة النافذة إلى باطنه ، والجفاف عدم البلة عما من شأنه أن يبتل .

وقال فى شرح حكمة العين ما حاصله : إن الجسم إما أن يقتضى طبيعته النوعية كيفية الرطوبة أو لا ، فالأول الرطب ، والثانى إما إن يلتصق به جسم رطب

(١) شرح الإشارات ١٩١/١

أولا يلتصق به جسم رطب ، والأول هو المبتل إن التصق بظاهره فقط غير غائص فيه كالحجر فى المـاء ، والمنتقع إن كان غائصاً فيه كالخشب فى المـاء ، والثانى أى الذى لا تقتضى طبيعته الرطوبة ولم يلتصق به جسم رطب هو الجاف ومثاله ظاهر ، وقيل : مثاله الزئبق ، فالجفاف على هذا هو عدم مقارنة جسم متـكيف بالرطوبة إلى جسم لا تقتضى طبيعته الرطوبة ، فهو على هذا التفسير غير محسوس ، و بينه و بين البلة تقابل العدم والملـكة ، انتهى .

وقال السيد السند فى حاشية شرح الطوالع : فى الأجسام ما هو رطب الجوهر كالمـاء فإن صورته النوعية تقتضى كيفية الرطوبة فى مادته ؛ ومبتل وهو الذى جرى على ظاهر ذلك الجوهر والتصق به أو نفذ فى جوفه أيضاً ولم يُفده ليناً ، وذلك الجوهر حينئذ يسمى بلة ؛ ومنتقع وهو الذى نفذ فى أعماق ذلك الجوهر وأفاده ليناً .

والرطوبة تطلق على البلة الجارية على سطوح الأجسام ، وهى بهذا المعنى جوهر لا من الـكيفيات الملموسة .

وتطلق أيضاً على الـكيفية الثابتة لجوهر المـاء .

وقال فى شرح المواقف[1] : الرطب هو الذى تـكون صورته النوعية مقتضية لـكيفية الرطوبة ، والمبتل هو الذى التصق بظاهر ذلك الجسم الرطب ، والمنتقع هو الذى نفذ ذلك الرطب فى عمقه وأفاده ليناً ، فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر ، إذا جرى على ظاهر جسم آخر ، والجفاف عدم البلة عن شىء هى من شأنه ، وقد يطلق كل من البلة والرطوبة بمعنى الآخر ، انتهى فظاهرهذه العبارة وكذا عبارة شرح الإشارات تدل على أن المبتل أعم من المنتقع ، وما فى شرح حكمة العين وحاشية الطوالع يدل على أنهما متباينان .

(البُوال) بالضم علة توجب كثر البول يقال : أخذه البوال .

(البولتان) هى أن تقطر من العينين فى كل قليل من الزمان قطرات من المـاء ثم تنقطع ، كذا فى بحر الجواهر .

***

فصل الميم

(البرسام) بالـكسر كما فى الينابيع ، أو بالفتح كما فى التهذيب، عند الأطباء - و يسمى بالجرسام أيضاً - هو الورم الذى يعرض للحجاب الذى بين الـكبد والمعدة كذا قال الشيخ نجيب الدين ، وقال نفيس الملة والدين : إنه قد خالف جمهور القوم فى تعريف هذا المرض الذى هـو بين الـكبد والقلب ، وأما الحجاب الحائل بين المعدة والـكبد فما لم يقل به أحد من الفضلاء غير الطبرى ، كذا فى بحر الجواهر .

(١) شرح المواقف ٢/١٤

(البراهمة) هم قوم من منكرى الرسالة على ما فى بعض شروح الحسامى ؛ قال صاحب الإنسان الكامل[1] : هم قوم يعبدون مطلقاً لا من حيث نبيّ ورسول ، بل يقولون إنه ما فى الوجود شيء إلا وهو مخلوق لله تعالى ، فهم معترفون بالوحدانية لكنهم ينكرون الأنبياء والرسل مطلقاً فعبادتهم للحق نوع من عبادة الرسل قبل الإرسال .

وهم يزعمون أنهم أولاد إبراهيم عليه السلام ، ويقولون إن لنا كتابا كتبه إبراهيم عليه السلام من نفسه من غير أن يقول إنه من عند ربه ؛ فيه ذكر الحقائق ، وهو خمسة أجزاء . فأما الأربعة أجزاء . فإنهم يبيحون قراءتها لكل أحد ، وأما الجزء الخامس فإنهم لا يبيحونه إلا للآحاد منهم لبعد غوره ؛ وقد اشتهر بينهم أن من قرأ الجزء الخامس لابد أن يؤول ويرجع أمره إلى الإسلام فيدخل فى دين محمد .

وهذه الطائفة أكثر ما توجد فى بلاد الهند ، ثم ناس منهم يتزيّون بزيهم ويدعون أنهم براهمة وليسوا منهم وهم معروفون بينهم بعبادة الوثن ، فمن منهم عبد الوثن فلا يعد من هذه الطائفة .

(البلغم) هو عند الأطباء نوع من الأخلاط ، وهو قسمان : إما طبيعى وهو الذى يصلح لأن يصير دماً وكأنه دم قاصر عن تمام النضج ، وإما غير طبيعى وهو خمسة أصناف الحلو ، والمالح ، والعفص ، والتفه ، والحرفة .

(١) الإنسان الكامل ٢/١٣٦

وفى بحر الجواهر : البلغم الطبيعى هو خلط بارد رطب أبيض اللون مائل إلى الحلاوة ، والبلغم المائى هو الرقيق المستوى القوام ، والبلغم الزجاجى هو الثخين الذى يشبه الزجاج الذائب ، والبلغم المخاطى : هو الغليظ الذى يختلف قوامه ؛ والبلغم الخام : هو الرقيق الذى يختلف قوامه .

(البهشمية) هى فرقة من المعتزلة من أصحاب أبى هاشم ، انفرد أبو هاشم عن أبيه بإمكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفاً للإجماع والحكمة ، وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الإصرار على غيرها عالماً بقبحه ، ولا توبة مع عدم القدرة ، ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل ، ولله تعالى أحوال لا معلومة ولا مجهولة ، ولا قديمة ولا حادثة ، كذا فى شرح المواقف[1] .

(البهيمة) فى اللغة : ماله أربع قوائم ، والجمع بهائم .

وفى جامع الرموز فى كتاب الشرب : البهيمة ما لا نطق له ؛ وذلك لما فى صورته من الإبهام ، لكن خص المتعارف بما عدا السباع والطير ، كما فى المضمرات .

(المبهم) بالفتح : [المستغلق والغامض][2] على ما فى كنز اللغات .

(١) شرح المواقف ٢/٤٨٣

(٢) يذكر فى الأصل الكلمتين الفارسيتين : « فرو بسته » و « پوشيده »

وعند النحاة يطلق على أشياء :

أحدها : لفظ فيه إبهام وضعاً ويرفع إبهامه بالتمييز وبهذا المعنى يستعمل فى التمييز .

وثانيها : أحد قسمى الظرف المقابل للمؤقت ، ويجىء فى فصل الفاء من باب الظاء المعجمة .

وثالثها : أحد قسمى المصدر المقابل للمؤقت ، ويجىء فى المفعول المطلق فى فصل الفاء من باب اللام .

ورابعها : اسم كان متضمنا للإشارة إلى غير المتكلم والمخاطب من غير اشتراط أن يكون سابقاً فى الذكر ألبتة ، فلا يرد المضمر الغائب لاعتبار ذلك الاشتراط فيه .

ثم المبهم بهذا المعنى على نوعين : لأنه إن كان بحيث يستغنى عن قضية فهو اسم الإشارة، أولا يستغنى فهو الموصول ، والقضية التى بها يتم ذلك الموصول تسمى صلة ، وحشواً ، كما فى اللباب والضوء شرح المصباح .

وعند الأصوليين : هو المجمل ، ويجىء فى فصل اللام من باب الجيم .

وعند المحدّثين هو الراوى الذى لم يُذكر اسمه اختصاراً ، وهذا الفعل أى ترك اسم الراوى يسمى إبهاما كقولك أخبرنى فلان ، أو شيخ ، أو رجل ، أو بعضهم ، أو ابن فلان ، ويستدل على معرفة اسم المبهَم بوروده من طريق آخر ، ولايقبل حديثُ المبهم ما لم يُسَمَّ ، وكذا لا يقبل خبره ، ولو أبهم بلفظ التعديل كأن يقول الراوى عنه : أخبرنى ثقة على الأصح ، كما فى شرح النخبة[1] وحواشيه .

وفى الإرشاد السارى شرح البخارى : اعلم أنه قد يقع المبهم فى الإسناد كأن يقول اخبرنى فلان ، وقد يقع المبهم فى المتن كما فى حديث أبى سعيد الخدرى فى ناس من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم مرّوا بحى فلم يُضيفوهم فَلُدغ سيدهم فرقاه رجل منهم ، فإن الراقى هو أبو سعيد الراوى المذكور .

***

فصل النون

(البدن) بفتح الباء والدال المهملة : الجسد سوى الرأس ، كما فى القاموس ، وقال الجوهرى : البدن الجسد ، وعليه اصطلاح السالكين . قال فى مجموع السلوك : البدن فى اصطلاح السالكين هو الجسم الكثيف .

(البرهان) بالضم وسكون الراء المهملة : بيان الحجة وإيضاحها على ما قال الخليل ، وقد يطلق على الحجة نفسها ، وهى التى يلزم من التصديق بها التصديق بشىء ، وأهل الميزان يخصونه بحجة مقدماتها يقينية ، كذا فى البرجندى شرح مختصر الوقاية .

والبرهان عند الأطباء هو الطريق القياسى الذى يليق بالطب لا المؤلّف من اليقينيات ، كذا فى بحر الجواهر .

---

(١) شرح النخبة ص ١٥٢

ثم البرهان الميزاني إما برهان لِمّ ويسمى برهاناً لميّاً ، وتعليليا أيضاً ؛ أو برهان إنّ ويسمى برهاناً إنياً واستدلالياً أيضا ، لأن الحد الأوسط فى البرهان لابد أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر فى الذهن ، أى علة للتصديق بثبوت الأكبر للأصغر فيه ؛ فإن كان مع ذلك علة بوجود تلك النسبة فى الخارج أيضا فهو برهان لِمّى لأنه يعطى اللمية فى الخارج والذهن ، كقولنا هذا متعفّن الأخلاط وكل متعفن الأخلاط فهو محموم ، فهذا محموم ؛ فتعفن الأخلاط كما أنه علة لثبوت الحمى فى الذهن ، كذلك علة لثبوتها فى الخارج وإن لم يكن علة لوجودها فى الخارج بل فى الذهن فقط فهو برهان إنىّ ، لأنه مفيد لإنية النسبة فى الخارج ، دون لميتها ، كقولنا : هذا محموم وكل محموم متعفن الأخلاط فهذا متعفن الأخلاط ، فالحمى وإن كانت لثبوت تعفن الأخلاط فى الذهن إلا أنها ليست علة له فى الخارج بل الأمر بالعكس .

والحاصل أن الاستدلال من المعلوم على العلة برهان إنى ؛ وعكسه برهان لِمّى ؛ وصاحب البرهان يسمّى حكيما .

هذا خلاصة ما فى شرح المطالع[1] وشرح الشمسية وحواشيه وشرح المواقف .

وقال صاحب السلّم الأوسط : إن كان علة الحكم فى الواقع فالبرهان لمّى ، وإلاّ فإنى ، سواء كان معلولا أولا ، والاستدلال بوجود المعلول على أن له علة مّا ، كقولنا كل جسم مؤلف ، ولكل مؤلف مؤلف لمى ، وهو الحق ، فإن المعتبر فى برهان اللم علية الأوسط لثبوت الأكبر للأصغر لا لثبوته فى نفسه وبينهما بون ، انتهى .

بقى ههنا أن القياس المشتمل على الأوسط هو الاقترانى إذ لا وسط فى غير الاقترانى اصطلاحاً فتخصيص البرهان بالاقترانيات ليس على ما ينبغى إلا أن يقال المراد بالأوسط نسبة الأوسط إلى الأصغر وما فى حكمهما مما يتضمنه القياس الاستثنائى على ماقال أبو الفتح فى حاشية تهذب المنطق .

اعلم أن لبعض البراهين أسماء كبرهان التطبيق ، والبرهان السلمى ، والترسى ، والعرشى ، و برهان التضايف ، و برهان المسامتة .

(برهان التطبيق) ويجىء بيانه فى لفظ التسلسل فى فصل اللام من باب السين المهملة ، وكذا برهان التضايف ، و برهان العرشى يجىء هناك أيضا .

(البرهان السُّلّمى) قالوا : الأبعاد متناهية للبرهان السُّلّمى وهو أن نفرض ساقى مثلثين خرجا من نقطة واحدة كيف اتفق ، أى سواء كان الانفراج بقدر الامتداد أو أزيد أو أنقص ، فللإنفراج إلى الساقين نسبة محفوظة بالغاً ما بلغ ، فلو ذهب الساقان إلى غير النهاية لكان ثمة بعد متناه هو الامتداد الأول ، نسبته إلى غير المتناهى وهو الامتـــداد الذاهب إلى غير النهاية نسبة المتناهى وهو الانفراج الأول إلى المتنـاهى وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما

(١) شرح المطالع ص ٣٤٩ ؛ شرح الشمسية ص ١٣٢ ؛ شرح المواقف ١٣٢/١

إلى غير النهاية ؛ وهــذا خلف . لأنه يلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين إذ الانفراج لا بد أن يكون متناهياً لـكونه محصوراً بين حاصرين وهما الساقان ، مثلا إذا امتد الساقان عشرة أذرع وكان الانفراج بينهما حينئذ ذراعاً فإذا امتدا عشرين كان الانفراج ذراعين قطعاً ، و إذا امتدا ثلاثين كان الانفراج ثلاثة أذرع وهكذا ، وهذا معنى نسبة الانفراج إليهما ، وحينئذ يكون نسبة المتناهى وهو الامتداد الأول أعنى العشرة إلى غير المتناهى وهو امتداد الخطين الذاهب إلى غير النهاية كنسبة المتناهى هو الانفراج الأول أعنى الذراع الواحد إلى المتناهى وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما إلى غير النهاية لما مرّ أن نسبة الامتداد إلى الامتداد كنسبة الانفراج إلى الانفراج ، وهذا خلف لأن نسبة المتناهى إلى المتناهى معينة ، ويستحيل ذلك بين المتناهى وغير المتناهى .

هذا هو البرهان السُّلَّمى على الإطلاق ، وأما مع زيادة التلخيص فهو أنا نفرض من نقطة مّا خطين ينفرجان بحيث يكون الانفراج بينهما بقدر الامتداد فإذا ذهبا إلى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه أيضاً بالضرورة ، واللازم باطل لأنه محصور بين حاصرين ، والمحصورين حاصرين يمتنع أن لا يكون له نهاية ضرورة .

(البرهان الترسى) قالوا فى إثبات تناهى الأبعاد أيضاً : أنا نقسم جسما على هيئة الدائرة وليـكن ترساً بستة أقسام متساوية بأن يقسم أولا محيط دائرته إلى ست قطع متساوية ثم يوصل بين النقط المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه ، فينقسم حينئذ إلى أقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ، ثم تخرج الأضلاع كلها إلى غير النهاية ، ثم نردد فى كل قسم فنقول: هو فى عرضه إما غير متناه فينحصر ما لا يتناهى بين حاصرين ، و إما متناه فـكذا الـكل متناه أيضا ، لأنه ضعف المتناهى الذى هو أحد الأقسام بست مرات .

(برهان المسامتة[1]) قالوا لو وجد بعدٌ غير متناه ولو من جهة واحدة ، قلنا : أن نفرض من مبدأ معين خطاً غير متناه ، وخطاً آخر متناهياً متوازياً له ، ثم يميل الخط المتناهى بحركة مع ثبات أحد طرفيه الذى فى جانب المبدأ من الموازاة مائلا إلى جهة الخط الغير المتناهى فيسامته ــ أى يلاقيه بالإخراج ضرورة ، والمسامتة حادثة لأنها كانت معدومة حال الموازاة ، فلها أول إذ كل حادث كذلك ، وهى : أى مسامتته إياه بنقطة ، لأن تقاطع الخطين لا يتصور إلا عليها فيـكون فى الخط الغير المتناهى نقطة ، هى أول نقطة المسامته ، وأنه محال إذ ما مِنْ نقطة تفرض على الخط الغــير المتناهى إلا والمسامتة مع ما قبلها أى فوقها من جانب لا تناهى الخط قبل المسامتة معها لأن المسامتة مع أية نقطة تُفرض إنما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهى فأحد الخطين هو هذا المتناهى[2] مفروضاً على وضع الموازاة والآخر هو بعينه أيضا ، لـكن حال كونه على

(١) فى ل : المسامة .

(٢) فى الأصول فأحد الطرفين هو مبدأ للتناهى ، وما أثبتناه عبارة شرح للمواقف .

وضع المسامتة ، والزاوية تقبل القسمة إلى غير النهاية ، وكلما كانت الزاوية أصغر كانت المسامتة مع النقطة الفوقانية فلم[1] تكن تلك النقطة الأولى أول نقطة المسامة فلا يمكن أن يوجد هناك ما هو أول نقطة المسامتة .

وتلخيصه : أنه لو وجد بُعْدٌ غير متناه لأمكن المفروض المذكور واللازم باطل لأنه مستلزم إما لامتناع المسامتة ، أو لوجود نقطة هي أول نقطة المسامتة والقسمان باطلان ، وإن شئت تفصيل الجميع فارجع إلى شرح المواقف[2] في موقف الجوهر في بيان تناهي الأبعاد .

(الباطنية) بالطاء المهملة ، هي السبعية ، ويجيء في فصل العين المهملة من باب السين المهملة ، وتطلق أيضا على المشبهة المبطلة بالصوفية ، ويجيء في فصل الفاء من باب الصاد المهملة ، وتسمى إباحية وصاحبية أيضاً .

(البستان) هو كل أرض يحيط بها حائط وفيها نخيل متفرقة وأعناب وأشجار يمكن زراعة ما بين الأشجار ، فإن كانت الأشجار ملتفة لا يمكن زراعة أرضها فهي كرم ، كذا في الكافي في بيان ما يجب فيه الخراج والعشر ، وهكذا في درر الأحكام وجامع الرموز[3] .

---

(١) عبارة شرح المواقف : فلا تكون .

(٢) شرح المواقف ٢/٣١٧ - ٣٢١

(٣) جامع الرموز ١/٢٠٤

(المبطون) بالطاء المهملة أيضاً لغةً : من يشتكي بطنه .

وفي الطب : من به إسهال يمتد أشهراً بسبب ضعف المعدة ، كذا في بحر الجواهر .

(البيانية)[1] فرقة من غلاة الشيعة أتباع بيان ابن سمعان ، قال بيان خذله الرحمان : إن الله على صورة إنسان ويهلك كلّه إلا وجهه لقوله تعالى : (ويبقى وجه ربك ذي الجلال والإكرام)[2] وروح الله حلّت في عليّ ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه أبي هاشم ثم في بيان لعنة الله على هذا الشيطان ؛ كذا في شرح[3] المواقف .

(البيان) بالياء المثناة التحتانية لغة : الفصاحة ، يقال فلان ذو بيان أي فصيح ، وهذا أبين من فلان أي أفصح منه وأوضح كلاماً ؛ قال صاحب الكشاف[4] : البيان هو المنطق الفصيح المعبّر عما في الضمير ، كذا ذكر السيد السند في حاشية خطبة شرح الشمسية ؛ وقال الجلبي في حاشية المطول : البيان مصدر بان أي ظهر ، جُعل اسماً للمنطق الفصيح

---

(١) في الأصول بالنون « البنانية » أتباع بنان ، وما أثبتناه هو ما في شرح المواقف ، وهم أتباع بيان بن سمعان وبيان هو ابن سمعان النهدي من بني تميم ظهر بالعراق بعد المائة ذكره ابن حجر في لسان الميزان ٢/٧٠

(٢) آية ٢٧ الرحمن ٥٥ ، وفي الأصول « ولا يبقى إلا وجه ربك ذي الجلال والإكرام » .

(٣) شرح المواقف ٢/٤٨٤

(٤) الكشاف ٤/٤٩

المعبِّر عما فى الضمير والتباين: مصدر بيّن على الشذوذ[1]، وقد يفرق بينهما بأن التبيان يحتوى على كدّ الخاطر وإعمال القلب، وقريب منه ما قيل: التبيان بيان مع دليل وبرهان، فكأنه مبنى على أن زيادة البيان لزيادة المعنى[2]؛ وقال المولوى عبد الحكيم فى حاشية شرح المواقف: البيان الكشف والتوضيح وقد يستعمل بمعنى الإثبات بالدليل؛ انتهى.

[وبالجملة فهو إما مصدر بان، وهو لازم ومعناه الظهور، أو مصدر بيّن وهو قد يكون لازماً كقولهم فى المثل قد بين الصبح لذى عينين أى بان، وقد يكون متعديا بمعنى الإظهار قال الله تعالى: (ثم إنّ علينا بيانه[3]) أى إظهار معانيه وشرائعه على ما وقع فى بعض الكتب.

وفى بعض شروح الحسامى: ثم إن البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والإعلام وإنما يحصل الإعلام بدليل، والدليل محصل للعلم، فههنا أمور ثلاث: إعلام، وتبيين، ودليل يحصل به الإعلام، أو علم يحصل من الدليل.

ولفظ البيان يطلق على كل واحد من تلك المعانى الثلاثة، وبالنظر إلى هذا اختلف تفسير العلماء له؛ فمن نظر إلى إطلاقه على الإعلام الذى هو فعل المبيّن كأبى بكر الصيرفى قال: هو إخراج الشىء من حيز الإشكال إلى حيز التجلى والظهور؛ وأورد عليه أن ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقية إجمال وإشكال بيانٌ بالاتفاق، ولا يدخل فى التعريف، وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل لم يدخل فيه أيضا، وأيضا لفظ الحيز مجاز، والتجوز فى الحد لا يجوز، وأيضا الظهور هو التجلى فيكون تكراراً، فالأولى أن يقال البيان هو: إظهار المراد كما فى التوضيح[1].

ومن نظر إلى إطلاقه على العلم الحاصل من الدليل كأبى بكر الدقّاق، وأبى عبد الله البصرى قال هو: العلم الذى يبين به المعلوم، وبعبارة أخرى هو العلم عن الدليل، فكأن البيان والتبين عنده بمعنى واحد.

ومن نظر إلى إطلاقه على ما يحصل به البيان كأكثر الفقهاء والمتكلمين قال: هو الدليل الموصل بصحيح النظر إلى اكتساب العلم بما هو دليل عليه؛ وعبارة بعضهم: هو الأدلة التى بها تتبين الأحكام، قالوا: والدليل على صحته أن من ذكر دليلا لغيره وأوضحه غاية الإيضاح يصح لغة وعرفاً أن يقال: تم بيانه، وهذا بيان حسن، إشارة إلى الدليل المذكور؛ وعلى هذا بيان الشىء قد يكون بالكلام والفعل والإشارة والرمز، إذ الكل دليل ومبين، ولكن أكثر استعماله فى الدلالة بالقول، فكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره بأمر، وتنبيهه بفحوى الكلام على علةٍ بيانٌ؛ لأن جميع ذلك دليل، وإن

(١) إذ القياس فتح الفاء، ولم يجىء بالكسر إلا «تبيان» و«تلقاء» كما فى حاشية الچلبى.

(٢) حاشية الچلبى على المطول ص ١٤، ولفظه: فكأنه مبنى على أن زيادة اللفظ لزيادة المعنى.

(٣) ١٩ القيامة ٧٥

(١) التوضيح ٢/٣٧٧

كان بعضها يفيد غاية الظنّ فهو من حيث إنه يفيد العلم بوجوب العمل دليل و بيان .

التقسيم : البيان بالاستقراء عند الأصوليين على خمسة أوجه :

بيان تقرير ، و بيان تفسير ، و بيان تغيير ، و بيان تبديل ، و بيان ضرورة .

والإضافة فى الأربعة الأول إضافة الجنس إلى نوعه كعلم الطب أى بيان هو تقرير ، والإضافة فى الأخير إضافة الشيء إلى سببه أى بيان يحصل بالضرورة ، وقد يقال بيان مقرِّر ومفسِّر ومغيِّر ومبدِّل ، وذلك لأن البيان إما بالمنطوق أو غيره ، الثانى بيان ضرورة و بالعقل أيضا .

والأول إما أن يكون بياناً لمعنى الكلام أو اللازم له كالمدة ، الثانى بيان تبديل و يسمى بالنسخ أيضا ، والأول إما أن يكون بلا تغيير أو مع تغيير ، الثانى بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والتخصيص ، والأول إما أن يكون معنى الكلام معلوما لكن الثانى أكده بما يقطع الاحتمال أو مجهولاً كالمشترك والمجمل ، الثانى بيان تفسير والأول بيان تقرير .

إن قيل : الغاية أيضاً بيان لمدة فكيف يصح جعلها بيانا لمعنى الكلام لا للازمه؟ قلنا: النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشيء هو من مدلول الكلام ومراد به ، بخلاف الغاية فإنها لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم بدون اعتباره مثل :(أتمّوا الصيامَ إلى الليل)[1] فلذا جعلت بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام .

و بعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير ، والتعليق بالشرط بيان تبديل ، ولم يجعل النسخ من أقسام البيان لأنه رفع للحكم لا إظهار للحكم الحادث ، قيل : ولا يخفى أنه إن أريد بالبيان مجرد إظهار المقصود فالنسخ بيان ، وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداء ، وإن أريد إظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان ، و ينبغى أن يراد إظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به فى الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداء .

و بعضهم زاد قسما سادساً وقال : البيان إما لفظى أو غيره ، وغير اللفظى كالفعل ، واللفظى إما بمنطوقه أو لا ، إلخ .

و بالجملة : فبيان التقرير هو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو الخصوص كما فى قوله تعالى : (وما من دابة فى الأرض ولا طائرٍ يطيرُ بجناحيه إلاّ أممٌ أمثالكم[2]) .

وحرف (فى) ههنا بمعنى (على) كما فى قوله تعالى :

---

(١) ١٨٧ البقرة ٢

(٢) ٣٨ الأنعام وفى الأصول « وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا على الله رزقها » ولا يخفى ما فى ذلك من مخالفة لنظم الآية أما الآية « إلا على الله رزقها » فمن آية ٦ سورة هود « وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها » كما أشير إلى ذلك فى هامش له

(سيروا فى الأرض)[1] فالدابة لا تكون إلا على الأرض لأنها مفسَّرة بما يدبُّ على الأرض ، لكن يحتمل المجاز بالتخصيص بنوع منها لأنها نقلت أولاً فى ذوات أربع قوائم ، ثم نقلت ثانياً فيما يُركبَ عليه من الفرَس ، والإبل ، والحمار ، والفيل ، ثم نقلت ثالثاً فى الفرَس خاصة ، فلقطع هذا الاحتمال قال الله تعالى : (فى الأرض) ليفيد شمول جميع أجناسها وأنواعها وأصنافها وأفرادها ، وكذلك جملة : (يطير بجناحيه) فإن حقيقة الطيران لايكون إلا بالجناح][2] لكن يحتمل غيره كما يقال : المرء يطير بهمته فزاد قوله : (يطير بجناحيه) ليقطع احتمال التجوز ، وليفيد العموم ، وكما فى قوله تعالى : (فسجد الملائكة كلهم أجمعون)[3] .

وبيان التفسير : هو بيان ما فيه خفاء من المشترك ، والمجمل ، والمشكل ، والخفى ؛ وكلاهما يصح موصولا ومفصولا .

وبيان التغيير هو : البيان لمعنى الكلام مع تغييره كالتعليق والاستثناء ، ولا يصح إلا موصولا .

وبيان التبديل هو : النسخ ، ويجىء فى فصل الخاء المعجمة من باب النون .

وبيان الضرورة هو : بيان يقع بغير ما وضع للبيان ، إذ الموضوع له النطق ، وهذا يقع بالسكوت الذى هو ضده .

(١) ١١ الأنعام ٦
(٢) ما بين المعقوفين لم يرد فى م
(٣) ٣٠ الحجر ١٥

فمنه ما هو فى حكم المنطوق به أى النطق يدل على حكم المسكوت عنه ، فكان بمنزلة المنطوق ؛ ألا ترى أن ما ثبت بدلالة النص له حكم المنطوق ، وإن كان النص ساكتا عنه صورةً ، لدلالته معنى ، فكذا ههنا كقوله تعالى : (وورثه أبواه فلأمّه الثلث)[1] فقوله وورثه أبواه يوجب الشركة مطلقاً ، وقوله : فلأمّه الثلث يدل على أن الباقى للأب ضرورة ثبوت الشركة فى الاستحقاق ، فصار بياناً لنصيب الأب ، بصدر الكلام الموجب للشركة ، لا بمحض السكوت ، إذ لو بَيّنَ نصيب الأم من غير إثبات الشركة لم يعرف نصيب الأب بالسكوت بوجه ، فصار بدلالة صدر الكلام كأنه قيل : فلأمّه الثلث ولأبيه ما بقى ، فحصل بالسكوت بيان المقدار .

ومنه ما يثبت بدلالة حال المتكلم الذى من شأنه التكلم فى الحادثة ، كالشارع ، والمجتهد ، وصاحب الحادثة ، فالمعنى ما ثبت بدلالة حال الساكت ، كسكوت صاحب الشرع من تغيير أمر يعاينه يدل على حقيقته ، وكذا السكوت فى موضع الحاجة .

ومنه ما ثبت ضرورة دفع الغرور ، كالمولى يسكت حين رأى عبده يبيع ويشترى ، يكون إذناً دفعاً للغرور عن الناس ، قيل : والأظهر أن هذا القسم

(١) ١١ النساء ٤

مندرج فى القسم الثـــانى ، أعنى ما ثبت بدلالة حال المتـكلم .

ومنه ما ثبت بضرورة طول الـكلام أو كثرته ، كقول الحنفية فيمن قال له علىّ مائة ودرهم ، أو مائة وقفيز حنطة أن العطف جعل بياناً للأول ، أى المائة بأنها دراهم أو أقفيز حنطة ، وإن شئت الزيادة على ما ذكرنا فارجع إلى كتب الأصول كالتوضيح والتلويح[(١)] وشروح الحسامى .

والبيان عند الصرفيين : يطلق على الإظهار ، أى فك الإدغام .

وعند النحاة يطلق على عطف البيان ، ويجىء فى فصل الفاء من باب العين المهملة .

وعند أهل البيان : اسم علم على ما سبق فى بيان أقسام العلوم العربية فى المقدمة وصاحب هذا العلم يسمى بيانياً ، وكثير من الناس يسمى علم المعانى والبيان والبديع علم البيان ، والبعض يسمى الأخيرين أى البيان والبديع فقط بعلم البيان ، كما فى المطوّل .

(بَيْنَ بَيْنَ) بالياء المخففة الساكنة ، وهما اسمان جعلا اسماً واحداً وبُنيا على الفتح ، يقال : هذا بين بين ، أى بين الجيد والردىء ، والهمزة المخففة تسمى همزة بين بين ، كذا فى الصراح .

قال الصرفيون : بين بين ، هو التسهيل ؛ ويجىء فى فصل اللام من باب السين المهملة .

وقد يطلق على قسم من الإمالة أيضاً ، ويقال له : التقليل والتلطيف أيضاً ، ويجىء فى فصل اللام من باب الميم .

وقد يطلق على النسبة الحكمية التى اخترعها المتأخرون التى هى مورد الإيقاع والانتزاع ، كما فى السلّم وغيره .

(البيِّن) بتشديد الياء بمعنى [الظاهر والواضح][(١)] على ما فى الصراح .

وعند المنطقيين يطلق على قسم من اللاّزم ، ويجىء تقسيمه أى البين بالمعنى الأعم والبين بالمعنى الأخص فى الميم من باب اللام .

(البيّنات) جمع بيّنة ، وهى عند أهل الجفر تطلق على ما سوى أول الحروف من اسم حرف ، وتسمى بالغرائز أيضاً ، وقد سبق فى بيان البسط فى فصل الطاء المهملة من باب الموحدة .

وعند الفقهاء يطلق على الشهادة ، فإنهم قالوا إن الحجّة فى الشرع على ثلاثة أقسام : البينة والإقرار والنـكول ، كذا فى الأشباه .

(التبيين) هو مصدر على وزن التفعيل معناه الـكشف وإظهار المراد .

وعند النحاة : هو اسم التمييز ، ويجىء فى فصل الزاى المعجمة من باب الميم ، ويقال له المبيِّن أيضاً بكسر الياء المشددة ؛ وفى الضوء شرح المصباح : وأما مائة فإنها تضاف إلى ما يبينها إلا أن مبينها مفرد ، انتهى .

---

(١) التوضيح والتلويح ٢/٢٨١ وما يليها

(١) يذكر فى الأصل الـكلمتين بالفارسية «پيدا» و «آشكارا»

ثم المبيَّن بالفتح : عند الأصوليين نقيض المجمل ؛ وهو : اللفظ المتضح الدلالة ، وكما انقسم المجمل إلى المفرد والمركب ، فكذلك مقابله المبين قد يكون فى مفرد ، وقد يكون فى مركب ، وقد يكون فيما يسبق[1] له إجمال ، وهو ظاهر ، وقد يكون ولم يسبق له إجمال كمن ابتدأ بقوله تعالى : (إن الله بكل شىء عليم)[2] ، كذا فى العضدى[3] ، فعلى هذا المبين مرادف للظاهر المفسر بما دل دلالة واضحة ، وفى بعض كتب الحنفية : المجمل ما لا يوقف على المراد منه إلا بيان المتكلم ، ونقيضه المبين ، وقال شارحه : فحدّه نقيض حده ؛ فالمبين هو الذى يوقف على المراد منه بدون بيان المتكلم ، وهذا غير مطّرد ؛ لأنه يدخل فيه بعض أفراد المشترك والمُشكل والخفى ؛ انتهى . وفى الكتب المشهورة للحنفية كالتوضيح والحسامى والمنار : ضدُّ المجمل المفسر ، وهو ما اتضح دلالته حتى سدّ باب التأويل والتخصيص أى لم يبق محتملا لهما نحو قوله تعالى : (فسجد الملائكة كلهم أجمعون)[4] .

(المباينة) هى عند الحاسبين والمهندسين كون العددين الصحيحين بحيث لا يعدّهما غير الواحد كالسبعة والتسعة فإنه لا يعدهما إلا الواحد فهما متباينان ، وقيد الصحيح بناء على عدم جريانها فى الكسور ويقابله الاشتراك والمشاركة لأنه كون العددين بحيث يعدهما غير الواحد ، ولذا قيل فى تحرير إقليدس : الأعداد المشتركة هى التى يعدها جميعاً غير الواحد ، والأعداد المتباينة هى التى لا يعدها جميعاً غير الواحد ؛ انتهى . وهذا فى الأعداد .

وأما فى المقادير ــ خطوطاً كانت أو سطوحاً ، أو أجساماً ــ فالمراد بكونها مشتركة أن يعدها مقدار مّا ، أعم من أن يعتبر فيه أنه منطق أو أصم ، وبكونها متباينة أن لا يكون كذلك بأن لا يوجد لها مقدار مّا يعدها ، فالأثنان والأربعة متشاركان ، وكذا جذر الاثنين وجذر الثمانية ، وأما جذر الخمسة وجذر العشرة فمتباينان ؛ وهذا فى الخطوط هو التشارك والتباين فى الطول ، ثم فى الخطوط نوع آخر منهما لا يتصور مثله فى الأجسام ولم يعتبر فى السطوح لعدم الانضباط أو لعدم الاحتياج ، وهو التشارك والتباين فى القوة أى المربع ، فالخطوط المشتركة فى القوة هى التى تكون متباينة فى الطول وتكون مربعاتها مشتركة ، مثل جذر ثلاثة وجذر ستة ، والمتباينة فى القوة هى التى لا يكون لها ولا لمربعاتها الاشتراك مثل جذر اثنين وجذر خمسة ، فالخطوط وإن كانت منطقة أى يعبر عنها بعدد فهى متشاركة وإن كانت صماء[1] ، فهى إما متشاركة كجذر اثنين وجذر ثمانية ، فإن الأول نصف الثانى ، أو متباينة كجذر خمسة وجذر عشرة ، والخطوط الصمّ فى المرتبة

(١) فى الأصول: سبق ، ويسبق لفظ العضدى .
(٢) ٦٢ العنكبوت ٢٩
(٣) العضدى ٢/١٩٢
(٤) ٣٠ الحجر ١٥

(١) فى ل و د : أصم .

الأولى بالنسبة إلى المنطقة متباينة فى الطول مشتركة فى القوة كجذر عشرة مع خمسة ، وفيما بعد المرتبة الأولى بالنسبة إليها متباينة فى الطول والقوة جميعاً كخمسة وجذر جذر عشرة ؛ هكذا يستفاد من تحرير إقليدس وحواشيه .

وعند المنطقيين : كون المفهومين بحيث لا يصدق أحدهما على كل ما صدق عليه الآخر كالإنسان والحجر ، ويسمى تباينا كلياً ومباينة كلية أيضاً ؛ والمباينة الجزئية ، ويسمى بالتباين الجزئى أيضاً، صدق كل واحد من المفهومين بدون الآخر فى الجملة ؛ ويجىء فى لفظ الكلى تحقيقه فى فصل اللام من باب الكاف .

وفى بعض حواشى شرح المطالع ، قال : كل مفهومين متصادقين على شىء واحد سواء كان تصادقهما عليه فى زمان واحد أو فى زمانين ، وعلى كلا التقديرين سواء كان تصادقهما عليه من جهة واحدة أو من جهتين ليسا متباينين فلا تكون الكليات الخمس متباينة ، وكذا مثل النائم والمستيقظ، والأب والابن وغير ذلك ، وقد تطلق المباينة على كون المفهومين غير متشاركين فى ذاتى ؛ ويجىء فى لفظ النسبة فى فصل الموحدة من باب النون .

اعلم أن قيد العددين فى المباينة التى هى مصطلح المحاسبين ليس للاحتراز عن أكثر من العددين ، بل هو بيان لأقل ما يوجد فيه المباينة ، وكذا الحال فى قيد المفهومين فى المنطقيين ، كون المفهومين إلخ .

(المباين) عند المحاسبين والمنطقيين قد سبق معناه .

وقد يقال عند المنطقيين على لفظ مخالف للفظ آخر ، فى المعنى الذى هو الوصف العنوانى سواء كانا متحدين بالذات كالإنسان والناطق ؛ أو مختلفين، بالذات كالشجر والحجر ، كذا فى بديع الميزان ويقابله المرادف .

ومثله فى العضدى حيث قال: المتباينة ألفاظ كثيرة لمعان كثيرة تفاضلت مثل إنسان وفرس ، أو تواصلت مثل سيف وصارم ؛ وفى بعض نسخ المتن تسمية المتباينة بالمقابلة أيضاً ، ولم يعرف بذلك اصطلاح غير المصنف أى غير ابن الحاجب ، انتهى .

(التباين) يرادف المباينة عند المحاسبين ، وكذا عند المنطقيين ، وكذا الحال فى المتباين فإنه مرادف للمباين .

***

فصل الواو

(البدائية) فرقة من غلاة الشيعة جوزوا البداء[1] على الله تعالى ، أى جوزوا أن يريد الله شيئاً ثم يبدو له أى يظهر عليه مالم يكن ظاهراً له ؛ ويلزمهم أن لا يكون الرب عالما بعواقب الأمور ، كذا فى شرح[2] المواقف .

---

(١) فى ل و د : البدو ، وما أثبتناه لفظ صاحب شرح المواقف

(٢) شرح المواقف ٢/٤٨٥

(الابتلاء)[لغةً : الاختبار . . .[١]] وعند أهل الشرع هو الخارق الذي يظهر من المتألّه ، كذا في الشمائل المحمدية في فصل معجزاته صلى الله عليه وآله وسلم .

(البِنْت) بالكسر وسكون النون مؤنث الابن ، والبنات الجمع .

والبنات عند أهل الرمل : أربعة أشكال من الأشكال الستة عشر الواقعة في الزائجة في البيت الخامس والسادس والسابع والثامن .

(بنت المخاض) شريعةً : فصيلة إبل أتى عليها حول واحد .

(بنت اللبون) شريعةً[٢] : إبل أتى عليها حولان [والحقّة التي عليها ثلاث سنين ، والجذَعة التي أتى عليها أربع سنين[٣]] ويجيء ذكر كل في محله[٤] .

* * *

فصل الهاء

(البديهي) هو في عرف العلماء يطلق على معان : منها مرادف للضروري المقابل للنظري ، ويجيء في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة .

ومنها المقدمات الأولية ، وهي ما يكفي تصور الطرفين والنسبة في جزم العقل به ؛ وبعبارة أخرى : ما يقتضيه العقل عند تصور الطرفين ، والنسبة من غير استعانته بشيء ؛ وهذا المعنى أخص من الأول لعدم شموله التصور بخلاف المعنى الأول ، ولعدم شموله الحسيات والتجربيات وغيرها ، بخلاف الأول ؛ ويجيء تحقيقه في لفظ الأوليات في فصل اللام من باب الواو .

ومنها ما يثبته العقل بمجرد التفاته إليه من غير استعانته بحس أو غيره تصوراً كان أو تصديقاً ، وهذا أعم من الثاني لشموله التصور والتصديق ، وأخص من الأول أي من الضروري ، لأن الضروري ، هو الذي لا يكون تحصيله مقدوراً لنا بأن لا يكون له سبب مقدور لنا يدور معه وجوده وعدمه ؛ وذلك إما بأن لا يكون له سبب يدور معه ، وهو البديهي ، أو يكون له سبب يدور معه لكن لا يكون مقدوراً كالحسيات والتجربيات والعاديات وغير ذلك ، فاستقم[١] ، فإنه قد زلّت فيه أقدام ، كذا ذكر المولوي عبد الحكيم[٢] ، في حاشية شرح المواقف في تقسيم العلم الحادث إلى الضروري والنظري في الموقف الأول .

(بديهة) وكذا البداهة [أن يجيء الكلام عفواً من غير روية ، كما في كنز اللغات وفي اصطلاح البلغاء أن يأتي المنشيء أو الشاعر بكلام دون أن

---

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :
« در لغت آز ما يش » .
(٢) في ل و د : التي
(٣) ما بين المعقوفين لم يرد في م
(٤) في ل و د : كلها في محالها

(١) في الأصول : فاستقمه
(٢) حاشية السيالكوتي على شرح المواقف ١/٤٠

يُعمل فيه الروية والفكر ، ويسمى أيضاً بالارتجال ؛ كذا فى مجمع الصنائع ، فالمعنى الاصطلاحى إذاً أخص من المعنى اللغوى ، كما لا يخفى لأن الكلام أعم من الإنشاء وغير الإنشاء][1] .

(البواده) جمع بادهة : وهى ما يفجأ القلب من الغيب فيوجب بسطاً أو قبضاً ، كذا فى اصطلاحات الصوفية لكمال الدين أبى الغنائم .

* * *

فصل الياء

(الباغى) بالغين المعجمة لغة : الظالم المتجاوز عن الحد على ما فى كنز اللغات وجمعه البغاة .

وشرعاً : الخارج عن طاعة الإمام الحق ، وهو الذى استجمع شرائط صحة الإمامة من الإسلام والحرية والعقل والبلوغ والعدالة ، وصار إماماً ببيعة جماعة من المسلمين وهم رضوا بإمامته ، ويريد إعلاء كلمة الإسلام وتقوية المسلمين ، ويؤمن منهم دماءهم وأموالهم وفروجهم ، ويأخذ العشر والخراج على الوجه المشروع ، ويعطى حق الخطباء والعلماء والقضاة والمفتين والمتعلمين والحافظين وغير ذلك من بيت المال ، ويكون عدلاً مأموناً مشفقاً ليقاً على المسلمين ، ومن لم يكن كذلك ، فليس بإمام حق فلا يجب إعانته بل يجب القتال معه والخروج عليه حتى يستقيم أو يُقتل ، كذا فى المعدن شرح الكنز .

(البقاء) بالقاف [فى اصطلاح الصوفية ، هو أن ترى نفسك باقياً بالحق والحق بعد فناء الجسد بفضل الطريقة وتتجنب الأسماء المتفرقة التى توجب التفرقة والكثرة وتهتدى بالاسم الكلى الذى يقتضى جمع الفرق فتمتزل الخلق ، وسبيل البقاء وطريقه هو وطريق الشيخ والمرشد الذى هو الإنسان الكامل الباقى بالعشق دائماً ، كذا فى كشف اللغات][1] ويجىء أيضاً فى لفظ الفناء فى فصل الياء من باب الفاء .

(البناء) بالكسر والمد [بناء شىء ، والبناء بامرأة ، وضد الإعراب ، كما فى كنز اللغات][2] .

وعند الفقهاء : عدم تجديد التحريمة الأخرى وإتمام ما بقى من الصلاة التى سبق المصلّى الحدث فيها بالتحريمة الأولى ويقابله الاستئناف ، هكذا يستفاد

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« بى انديشه آمدن سخن وناكاه آمدن — كما فى كنز اللغات — ودراصطلاح بلغا آنست كه منشى يا شاعر كلام را بى رويت وفكر انشا كند واين را ارتجال نيز نامند كذا فى مجمع الصنائع . پس معنى اصطلاحى أخص از معنى لغوى است — كما لا يخفى — چه سخن اعم است از انشا وغير انشا » .

(١) عبارة فارسية فى بالأصل نصها :
« در اصطلاح صوفيان عبار تست از آنكه بعد از فنا از خود را باقى بحق ديده از حق بجهت دعوت از اسماى متفرقة كه موجب تفرقة وكثرات است باسم كلى كه مقتضى جمع الفرق است بجانب خلق بيايدور هنمائى كند . وروى بقا وراه بقاروى پير ومرشد كه انسان كامل است وهميشه باقى بعشق است » .

(٢) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« بناء كردن چيزى ، دزن نجانه آوردن ، وبى اعراب كردن لفظ را » .

من جامع الرموز[1] فى فصل : مُصَلّ سبقه الحدث .

وعند الصرفين والنحاة يطلق على عدم اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل ، ويجىء تحقيقه فى لفظ المُعْرب فى فصل الباء من باب العين .

ويطلق أيضاً على الهيئة الحاصلة للفظ باعتبار ترتيب الحروف وحركاتها وسكناتها ، وقد سبق تحقيقه فى بيان علم الصرف فى المقدمة ويسمى بالصيغة والوزن أيضاً ، وقد يقال الصيغة والبناء والوزن لمجموع المادة والهيئة أيضاً ، صرح بذلك المولوى عبد الحكيم فى حاشية الفوائد الضيائية ، وستعرف فى لفظ الوزن تحقيق هذا المقام فى فصل النون من باب الواو .

التقسيم : ينقسم البناء عندهم إلى : ثلاثى ورباعى وخماسى ، لأنه إن كانت فى الكلمة ثلاثة أحرف أصول فثلاثى ، وإن كانت فى الكلمة أربعة أحرف أصول فرباعى ، وإن كانت خمسة فخماسى .

قال الرضى[2] فى شرح الشافعية : لم يتعرض النحاة لأبنية الحروف لندور تصرفها ، وكذا الأسماء العريقة البناء كـ«من ،وما »، ولا يكون الفعل[3] خماسياً لأنه إذاً يصير ثقيلاً بما يلحقه مطّرداً من حروف المضارعة وعلامة اسم الفاعل واسم المفعول والضمائر المرفوعة التى هى كالجزء منه .

ثم إن مذهب سيبويه وجمهور النحاة : أن الرباعى والخماسى صنفان غير الثلاثى ، وقال الفراء والكسائى : بل أصلهما الثلاثى ، وقال الفراء : الزائد فى الرباعى حرفه الأخير ومن الخماسى الحرفان الأخيران ، وقال الكسائى الزائد فى الرباعى الحرف الذى قبل آخره ؛ ولا دليل على ما قالا ، وقد ناقضا قولهما باتفاقهما على وزن جعفر «فعلل» ووزن سفرجل «فعللل» مع اتفاق الجميع على أن الزائد إذا لم يكن تكريراً يوزن بلفظه ، انتهى .

وكل منهما مجرد ومزيد ؛ فالمجرد ما لا يكون فيه حرف زائد ، والمزيد ما يكون فيه حرف زائد .

ولا يجوز الاسم سبعة أحرف، ولا يجوز زيادته أربعة أحرف ، ولا يجوز الفعل ستة أحرف ولا يجوز زيادته ثلاثة أحرف .

فنهاية الزيادة فى الثلاثى من الاسم أربعة أحرف ، وفى الرباعى منه ثلاثة ، وفى الخماسى منه اثنان ، وفى الثلاثى من الفعل ثلاثة ، وفى الرباعى منه اثنان ؛ كذا فى الأصول الأكبرى وحواشيه .

وفى بعض الكتب : لا يكون الفعل المضارع مجرداً أبداً بل مزيداً ثلاثياً أو رباعياً ، وكذا الأمر واسم الفاعل والمفعول ونحوها .

وينقسم البناء أيضا إلى صحيح وغير صحيح ، وغير الصحيح إلى معتل ومهموز ومضاعف ، لأن البناء لا يخلو إما أن لا يكون أحد من حروفه الأصول حرف علة ولا همزة ولا تضعيفا أو يكون .

والأول هو الصحيح .

والثانى ثلاثة أقسام : لأنه إن كان أحد حروفه

---

(١) جامع الرموز ١/١١٣

(٢) الرضى على الشافية ص ٤

(٣) عبارة الرضى : واعلم أنه لم يبن من الفعل خماسى

الأصول حرف علة يسمى معتلا ، وإن كان أحدها همزة يسمى مهموزاً ، وإن كان أحدها مكرراً يسمى مضاعفاً ، فنى الثلاثى ما يكون عينه ولامه أو فاؤه عينه متماثلين ، وفى الرباعى مايكون فاؤه ولامه الأولى متماثلين مع تماثل عينه ولامه الثانية ، كزلزل وهذا هو التقسيم المشهور بين الجمهور .

وعند البعض: الصحيح ما لا يكون معتلا، فالمهموز والمضاعف حينئذ من أقسام الصحيح .

قال الرضى[١] فى شرح الشافية : تنقسم الأبنية إلى صحيح و معتل : فالمعتل ما فيه حرف علة ، أى فى حروفه الأصول حرف علة ، والصحيح بخلافه .

وتنقسم الأبنية أيضاً إلى مهموز وغير مهموز ، فالمهموز ما أحد حروفه الأصلية همزة ، وغير المهموز بخلافه ، فالمهموز قد يكون صحيحاً كأَمَرَ ، وسَأَلَ ،وقرأ وقد يكون معتلا نحو: آل وأل ، وكذا غير المهموز .

وتنقسم قسمة أخرى إلى مضاعف وغير مضاعف؛ فالمضاعف فى الثلاثى ما يكون عينه ولامه متماثلين وهو أكثر ، وأما مايكون فاؤه وعينه متماثلين كددن فهو فى غاية القلة ؛ والمضاعف فى الرباعى ما كرر فيه حرفان أصليان بعد حرفين أصليين نحو زلزل ، وأما ما فاؤه ولامه متماثلان كقلق فلا يسمى مضاعفا ، فالمضاعف إما صحيح كمدّ أو معتل كودّ ، وحيّ ، وكذا غير المضاعف كضرب ووعد ؛ وكذا المضاعف إما مهموز كأزّ أو غيره كمدّ . انتهى ؛ فعلى هذا النسبة بين الصحيح والمعتل تباين ، و بينه و بين كل من المهموز والمضاعف هى العموم من وجه ، وكذا النسبة بين كل من المعتل والمضاعف والمهموز .

فائدة : لا يكون الرباعى اسما كان أو فعلا معتلا ولا مهموز الفاء ولا مضاعفاً إلا بشرط فصل حرف أصلى بين المثلين كزلزال ولا يكون الخماسى مضاعفاً ، وقد يكون معتل الفاء ومهموزها نحو ورنتل[١] واصطبل ، كذا ذكر الرضى[٢] .

(البنية) بالكسر الفطرة كما فى الصراح .

وعند الحكماء :هى الجسم المركّب على وجه يحصل من تركيبها مزاج وهى شرط للحياة عندهم .

وعند المتكلمين : فردة لا يمكن الحيوان من أقل منها ، كذا فى شرح الطوالع فى مبحث الحياة .

(المبنى) بتشديد الباء كرمى ، اسم مفعول مأخوذ من البناء المقصود منه القرار وعدم التغير كما فى غاية التحقيق .

وهو عند النحاة : ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لا لفظاً ولا تقديراً ، ويقابله المعرب ، وهو ما يختلف آخره باختلاف العوامل لفظاً أو تقديراً ، هكذا ذكر الجمهور فى تعريفهما .

---

(١) الرضى على الشافية ص ١٣

(١) يقال : وقع الناس فى ورنتل، أى شر.

(٢) الرضى على الشافية ص ٧ ، ٢٣٢

والمراد بما « اللفظ » وهو كالجنس شامل للمعرب والمبنى ، وقولهم لا يختلف آخره يخرج المعرب ، وإنما قيد عدم الاختلاف بكونه بسبب اختلاف العوامل إذ قد يختلف آخر المبنى لا لاختلاف العوامل نحو من الرجل ومن امرأة ومن زيد ، وبالجملة فحركة آخر المبنى أو سكونه لا يكون بسبب عامل أوجب ذلك بل هو مبنى عليه ، فالمبنى هو ما لا يؤثر فيه العامل أصلا لا لفظاً ولا تقديراً بسبب مانع من تأثيره ، إذ تخلف المعلول عن العلة لا يكون إلا لوجود مانع ، وهو عدم اقتضاء الكلمة للمعانى المقتضية للإعراب حقيقة كما فى مبنيات الأصل ، أو حكما كما فى ما ناسب مبنى الأصل .

وهو ، أى مبنىّ الأصل ، الحروف بأسرها ، والماضى ، والأمر بغير اللام ، وقيل الجملة أيضاً : وذلك لأن المراد بمبنى الأصل مالا يحتاج إلى الإعراب من حيث إنه لا يقع فاعلاً ولا مفعولاً ولا مضافاً إليه ، وبالجملة كذلك فإنها بنفسها لا تحتاج إلى الإعراب لأنها بذاتها لا تقع فاعلة ولا مفعولة ولا مضافاً إليها .

قلنا كذلك ، لكنها تكتسى إعراب المفرد فخرجت عن كونها مبنية الأصل بهذا الاعتبار لأن ما هو مبنى الأصل كالحرف والماضى والأمر لا يكون له إعراب أصلاً لا لفظاً ولا تقديراً ولا محلاً فخرجت الجملة عنها ولم تخرج عن شبهها بها ، بل هى مبنية قوية بالنسبة إلى غيرها من المبنيات .

ثم المراد بالمناسبة المناسبة المعتبرة فخرجت المناسبة الغير المعتبرة لضعف أو معارض .

أمّا لمعارض ففى غير المتصرف فإنه يناسب الفعل فى الفرعيتين ، فمناسبة الماضى والأمر تقتضى البناء ومناسبة المضارع تقتضى الإعراب .

وأما لضعف ففى اسم الفاعل بمعنى الماضى فإنه وإن ناسب الماضى لكن جريانه على المضارع يضعف هذه المناسبة .

وقد حصر صاحب المفصّل المناسبة بأنها إمّا بتضمّن الاسم معنى مبنىّ الأصل كأين فإنه يتضمن معنى همزة الاستفهام ، أو بشَبَهه كله كالمبهمات فإنها تشبه الحروف فى الاحتياج إلى الصلة ، أو الصفة أو غيرها ، أو وقوعه موقعه كنزَال فإنه واقع موقع انزل ؛ أو مشاكلته للواقع موقعه كفَجار ؛ أو وقوعه موقع ما يشبهه كالمنادى المضموم فإنه وقع موقع كاف الخطاب المشبهة بالحرف ، أو إضافته إليه نحو يومئذ ، هكذا يستفاد من شرح[1] الكافية .

وعُلم من هذا أن الاسم المبنى ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لكونه مناسباً لمبنى الأصل ، والاسم المعرب ما يختلف آخره باختلاف العوامل لكونه غير مشابه لمبنىّ الأصل فاندفع الدور من تعريف الجمهور ؛ وتقرير الدور أن معرفة اختلاف الآخر فى المعرب متوقف على العلم بكونه معرباً ، فلو أخذ الاختلاف فى حد المعرب لتوقف معرفة كونه معرباً على معرفة الاختلاف وذلك دور ، وكذا الحال فى تعريف المبنى ، وتقرير الدفع ظاهر

(١) شرح الرضى على الكافية ١/١٤ — ١٥ ، ٢/٢ ، ٨٤ ، ٩٥

فلا حاجة إلى جعل الاختلاف وعدمه من أحكام المعرب والمبنى على ما اختاره ابن الحاجب[١] .

وقال : الاسم المعرب المركب الذى لم يشبه مبنىّ الأصل ، والمبنىّ ما ناسب مبنى الأصل أو وقع غير مركب ، ويجيء تحقيق التعريفين فى لفظ المعرب فى فصل الياء من باب العين المهملة .

التقسيم المبنى إما لازم أو عارض .

فاللازم ما لم يوجد له حالة الإعراب أصلاً كبنيات الأصل وأسماء الأصوات والمبهمات والمضمرات وأسماء الأفعال وما التزم فيه بالإضافة إلى الجملة كـ« إذ ، و إذا » وما يتضمن معنى حرف الاستفهام أو الشرط غير أى كـ « ما ومن » .

والعارض خلافه كالمضارع المتصل به ضمير الجماعة ونون التأكيد والمضاف إلى ياء المتكلم على رأى ، والمنادى المفرد المعرفة ، وما بنى من المنفى بلا ، والمركب كخمسة عشر وبادى بَدًا[٢]

(١) شرح الكافية ١/١٤

(٢) بادى بدا من المركبات المبينة أعنى الجزئين فيه معناها الإفراديان

والغايات[١] ، كذا فى اللباب والضوء .

فائدة : ألقاب المبنى عند البصريين ضم وفتح وكسر للحركات الثلاث ووقف للسكون ، أما الكوفيون فيذكرون ألقاب المبنى فى المعرب وبالعكس ، والمراد أن الحركات والسكنات البنائية لا يعبر عنها البصريون إلا بهذه الألقاب لا أن هذه الألقاب لا يعبّر بها إلا عنها لأنهم كثيراً مّا يطلقونها على الحركات الإعرابية أيضاً كقولهم بالفتحة نصباً و بالكسرة جراً ، و بالضمة رفعاً ، وعلى غيرها كايقال الراء فى الرجل مثلا مفتوحة ، والجيم مضمومة كذا فى الفوائد الضيائية .

(١) هى الظروف المقطوعة عن الإضافة . والمسموع منها قبل وبعد وتحت وفوق وأمام وقدام ووراء وخلف وأسفل ودون وأول ومن عل ومن علو ولا يقاس عليها ما هو بمعناها ، وسميت غايات لأنه كان حقها فى الأصل أن لا تكون غاية لتضمنها المعنى النسبى بل تكون الغاية هى المنسوب إليه ، فلما حذف المنسوب إليه وضمنت معناه سميت بذلك .

فصل الباء الموحدة

(التوبة) بالفتح وسكون الواو فى اللغة الرجوع .

وفى الشرع: الندم على معصية من حيث هى معصية مع عزم أن لا يعود إليها إذا قدر عليها ، فقولهم على معصية لأن الندم على المباح أو الطاعة لا يسمى توبة ، وقولهم من حيث هى معصية لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع أو خفة العقل أو الإخلال بالمال والعرض لم يكن تائباً شرعاً ، وقولهم : مع عزم، لا يعود إليها زيادة تقرير لأن النادم على الأمر لا يكون إلا كذلك ، ولذلك ورد فى الحديث : « الندم توبة » وقولهم إذا قدر عليها لأن من سُلب القدرة منه على الزنا مثلاً ، وانقطع طمعه عن عود القدرة إليه ، إذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه .

وفيه أن إذا ظرف لترك الفعل المستفاد من قولهم لا يعود فيعكس الأمر قال الآمدى : إجماع السلف على أن الزانى المجبوب إذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود إليه على تقدير القدرة ، فإن ذلك الندم توبة، وكذا الحال فى المشرف على الموت لأنه يكفى تقدير القدرة، ومنع هذا أبو هاشم :وقال مثل هذا الندم ليس توبة .

ثم المعتزلة اشترطوا فى التوبة أموراً ثلاثة : ردّ المظالم ، وأن لا يعاود ذلك الذنب، وأن يستديم الندم؛ وهى عند أهل السنة غير واجبة فى صحة التوبة .

أما رد المظالم فواجب برأسه لا مدخل له فى الندم على ذنب آخر ، وأما أن لا يعاود فلأن الشخص قد يندم على الأمر زماناً ثم يبدو له والله تعالى مقلّب القلوب من حال إلى حال ، وغايته أنه إذا ارتكب ذلك الذنب مرة أخرى وجب عليه توبة أخرى ، وأما استدامة الندم فلأن فيه من الحرج المنفى عنه فى الدين .

وأيضاً المعتزلة أوجبوا قبول التوبة على الله بناء على أصلهم الفاسد .

اعلم أنهم اختلفوا فى التوبة المؤقتة مثل أن لا يذنب سنة ، وفى التوبة المفصلة نحو أن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر بناء على أن الندم إذا كان لكونه ذنباً عمّ الأوقات والذنوب جميعاً أولا يوجب عمومه لما ، فقيل : يجب العموم ، وقيل : لا يجب ذلك كما فى الواجبات فإنه قد يأتى المأمور ببعضها دون بعض ، وفى بعض الأوقات دون بعض ، ويكون المأتى بها صحيحاً فى نفسه بلا توقف على غيره مع أن العلة للإتيان بالواجب هو كونه حسناً واجباً .

ثم الظاهر أن التوبة طاعة واجبة فيثاب عليها لأنه مأمور بها قال الله تعالى : (وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون)[1] وإن شئت التوضيح فارجع

---

(١) ٣١ النور ٢٤

إلى شرح المواقف[1] فى موقف السمعيات .

وقال فى مجمع السلوك : التوبة شرعاً هى الرجوع إلى الله تعالى مع دوام الندم وكثرة الاستغفار ، وما قيل : إن التوبة هى الندم فمعناه أن الندم من معظم أركان التوبة .

قال أهل السنة شروط التوبة ثلاثة : ترك المعصية فى الحال ، وقصد تركها فى الاستقبال ، والندم على فعلها فى الماضى ، وقال السَّرِىّ السَّقَطى : التوبة أن لا تنسى ذنبك ؛ وقال الجُنَيْد : التوبة أن تنسى ذنبك ، ولا تناقض بين العبارتين فإنها بالمعنى الأول فى حق المبتدىء ، وبالمعنى الثانى فى حق المنتهى الكامل ، فإن العبد إذا بلغ النهاية ينبغى له أن ينسى الذنوب ، لأن ذكر الجفاء فى حالة الوفاء جفاء ؛ وقال الثَّوْرى : التوبة أن تتوب عن كل شىء سوى الله تعالى ؛ وقال رُوَيْم : معنى التوبة أن تتوب من التوبة وقيل : معناه قول رابعة : أستغفر الله من قلة صدق فى قولى أستغفر الله . [فالشاهد أن الاستغفار ينبغى أن يكون مقرونا بصدق العمل وإلا فلا توبة بل إثم على إثم] وقيل : التوبة على نوعين : توبة الإنابة وتوبة الاستجابة : فتوبة الإنابة أن تخاف من الله من أجل قدرته عليك : [لأنه إن شاء عذبك وقت ارتكابك المعصية حتى تتركها خوفا من عذابه] وتوبة الاستجابة أن تستحيي من الله لقربه منك،قال تعالى : (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد)[2]

(١) ٢/٤٥٠ — ٤٥١ :

(٢) ١٦ ق ٥٠ .

[فإذا رأى الإنسان الله قريباً منه لا تخطر له المعصية على بال] .

[ويقول البعض : التائبون ثلاثة :

فتائب من العوام .

وتائب من الخواص .

وتائب من خواص الخواص .

فتوبة العوام الإقلاع عن الذنب أى الاستغفار باللسان والندم بالقلب ، وتوبة الخواص نبذ طاعة النفس يعنى الإحساس بالتقصير والتطلع إلى رحمة الله تعالى ، وحينئذ يرى كل فعل يأتى به ولو كان طاعة غير لائق بحضرة المتعال ، فيستغفر كما يستغفر العاصى من الذنب، وتوبة خواص الخواص ترك الخلق إلى الحق سبحانه بمعنى أن لا يرى فى الخلق نفعاً ولا ضراً وأن لا يطمئن إليهم ويعتمد عليهم ، وإذاً فالتوبة فى الحقيقة الإنابة ولكنّ صفة الإنابة تختلف باختلاف الأحوال والمقامات .

ويقول البعض التوبة ثلاثة أنواع :

صحيح ، وأصح ، وفاسد .

فالصحيح هو أنه إذا اقترف العبد ذنباً تاب عنه بصدق فى الحال ، ولو وقع فى الذنب مرة ثانية ؛ والأصح التوبة النصوح ، والفاسد التوبة باللسان مع بقاء لذة المعصية فى الخاطر ، والتوبة النصوح من أعمال القلب وهى تنزيه القلب عن الذنوب ، وعلامتها أن يكره العبد المعصية ويستقبحها فلا تخطر له على بال ولا ترد فى خاطره أصلا به] .

وقال ذو النون : توبة العوام من الذنوب ، وتوبة الخواص من الغفلة ، فإن الغفلة عن الله أكبر الكبائر وتوبة الأنبياء من رؤية عجزهم عن بلوغ ما ناله غيرهم: [كما طلب رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا يتخلى الله عنه وكانت عبادته بقدر همته فإذا نظرت فى عمله وجدت أنه لم يبلغ مبلغه أحد من الأنبياء وأنه لم يكن يستغفر من عجز وتقصير ومع ذلك فقد كان يقول إنى أستغفر الله كل يوم مائة مرة][1] .

وقال أبو دقاق : التوبة ثلاثة أقسام :

القسم الأول : التوبة .

القسم الثانى : الإنابة .

القسم الثالث : الأوبة .

فمن يتوب لخوف العقاب فهو صاحب توبة ، ومن يتوب بطمع الثواب فهو صاحب إنابة ، ومن

---

(١) وردت بالفارسية فى الأصل ونصها :

رد حاصلى انكه استغفار مقرون بصدق معامله بايد وإلا آن توبه نباشد بل كناه بر كناه

وقيل التوبة على نوعين توبة الإنابة وتوبة الاستجابة . فتوبة الإنابة أن تخاف من الله من أجل قدرته عليك يعنى توبهٔ إنابت آنست كه بترس ازهر قدرت خداى بر تو كه اكر بخواهد ترادر وقت ارتكاب كناه معذب سازد تا از بيم تعذيب او از كناه باز مانى .

وتوبة الاستجابة أن تستحي من الله بقربه منك يعنى توبهٔ استجابت آنست كه شرم دارى از خداى بسبب نزديك بودن او از تو قال الله تعالى نحن أقرب إليه من حبل الوريد پس چو ويرا قرب خويش وأند خز او از آن بود كه كناه را بخاطرهم نيند يشد .

وبعض كويند تائبان سه قسم اند عوام وخاص وخاص الخاص . توبهٔ عوام باز كشتن است از كناه بمعنى إستغفار بزز بان وندامت بقلب . وتوبه خواص باز كشتن از طاعات خويش بمعنى تقصير ديدن وبمنت خداى تعالى نظاره كردن كه هر فعلى كه آرد=

=لائق حضرت متعال نبيند از آن طاعت عذر چنان خواهد كه عاصى از گناه خواهد . وتوبهٔ خاص الخواص باز گشتن است از خلق بحق بمعنى ناديدن منفعت ومضرن از خلق وبايشان آزام واعتماد نا كردن پس توبه بحقيقت رجوع آمد ليكن صفت رجوع مختلف آمد بمقدار اختلاف أحوال ومقامات . وبعضى گويند توبه سه قسم است : صحيح وأصح وفاسد صحيح آنكه اگر گناه كند فى الحال توبه كند بصدق اگرچه باز در گناه افتد وأصبح توبهٔ نصوح است وفاسد آنكه بزبان توبه كند ولذت معصيت در خاطر وباشد . وتوبه نصوح از أعمال دل است وهو تنزيه القلب عن الذنوب وعلامه أو آنست كه معصيت راد شوار وكريه پندا رد وبسوى وى باز نگرد دو لذت معصيت أصلا در خاطر نگذ رد .

قال ذو النون: توبة العوام من الذنوب وتوبةالخواص من الغفلة فإن الغفلة من أكبر الكبائر ، وتوبة الأنبياء من رؤية عجزهم عن بلوغ ما ناله غيرهم ، چون رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم خواستى كه حق خد او ند نگذ ارد بمقدار طاقت بجا آور دى باز چون در معاملة خويش نگاه كردى گمان بر دى كه أحدى از انبيا مثل اين نيا ورده اند لا جرم سز او ار ند يدى از عجز وتقصير خويش عذر خواستى وفرمودى إنى لأستغفره كل يوم مائة مرة » .

يتوب لمحض مراعاة أمر الله من غير خوف العقاب ولا طمع الثواب فهو صاحب أوبة .

وقيل : التوبة صفة عامة المؤمنين ، قال الله تعالى: (وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون)[١] والإنابة صفة الأولياء والمقربين قال الله تعالى : (وجاء بقلب منيب)[٢] والأوبة صفة الأنبياء والمرسلين قال الله تعالى : (نِعْمَ العبدُ إنه أواب)[٣] وإن شئت الزيادة على هذا فارجع إلى مجمع السلوك.

* * *

فصل التاء المثناة الفوقانية

(التوتة) قال الشيخ نجيب الدين : هى بثرة متقرحة تأخذ فى عمق الخد والوجنة ، قال العلامة : هى غدد كثيرة مفروشة فى أجزاء العليا من العنق ، كذا فى بحر الجواهر .

* * *

فصل الراء المهملة

(التِّبر) بالكسر وسكون الموحدة : هو الذهب والفضة قبل أن يُضربا دنانير ودراهم، فإذا ضربا كانا عيناً ؛ وقد يطلق التبر على غيرهما من المعدنيات كالنحاس والحديد والرصاص ، وأكثر اختصاصه بالذهب ، ومنهم من جعله فى الذهب حقيقة وفى غيرها مجازاً ، كذا فى بحر الجاهير .

(التِّجارة) بالكسر هى مبادلة مال بمال مثل ثمن وجب بالشراء ، أو باستحقاق المبيع بعد التسليم إلى المشترى ، أو بهلاكه قبله ؛ ومثل نقصان مبيع إذا عيب وامتنع ردّه ، كذا فى جامع الرموز[١] ، فى فصل الإذن ، وفيه فى كتاب الزكاة : التجارة هى التصرف فى المال للربح ، قيل : ليس فى كلامهم تاء بعده جيم غيرها ، كذا فى المغرب .

* * *

فصل العين المهملة

(التابع) فى اللغة [بس رو][٢] .

وعند النحاة : هو الثانى بإعراب سابقه من جهة واحدة ، والسابق يسمى متبوعاً ؛ فقولهم الثانى جنس يشمل التابع وغيره ، كخبر المبتدأ وخبر كان وإن ونحو ذلك ؛ وقولهم بإعراب سابقه أى متلبّس بإعراب سابقه ، يخرج ما يكون ثانياً لكن لا بإعراب سابقه كخبر كان ونحوه ، ولا يرد خروج التابع الثالث فصاعداً عن التعريف لأن المراد بالثانى المتأخر ، ولذا لم يقل بإعراب أوله ، أو المراد الثانى فى الرتبة ، والإعراب أعم من أن يكون لفظاً أو تقديراً أو محلا حقيقةً أو حكما ، فلا يخرج عن التعريف نحو : جاءنى

(١) ٣١ النور ٢٤ .
(٢) ٣٣ ق ٥٠ .
(٣) ٤٤ ص ٣٨ .

(١) جامع الرموز ٢ / ٣٧٨ .
(٢) أى التابع .

هؤلاء الرجال ، ويا زيد العاقل ، ولا رجل ظريفاً ، وقولهم : من جهة واحدة ، يخرج ما يكون ثانياً معرباً بإعراب سابقه لا من جهة واحدة كخبر المبتدأ ؛ وثانى مفاعيل أعلمت وثالثها ، وكذا الخبر بعد الخبر ، والحال بعد الحال ونحو ذلك ، وذلك لأن المراد بكون إعراب الثانى بجهة إعراب السابق أن يكون إعرابه بمقتضى إعراب السابق من غير فرق ، فلا يضر اختلافهما من جهة التابعية والمتبوعية والإعراب والبناء ، فالعامل فى خبر المبتدأ وإن كان هو الابتداء أعنى التجرد عن العوامل اللفظية للإسناد لكن هذا المعنى من حيث إنه يقتضى مسنداً إليه صار عاملا فى المبتدأ ، ومن حيث إنه يقتضى مسنداً صار عاملاً فى الخبر ، فليس ارتفاعهما من جهة واحدة ؛ وكذا ثانى مفعولى ظننت ، فإن ظننت من حيث إنه يقتضى مظنوناً فيه ومظنوناً عمل فى مفعوليه ، فليس انتصابهما من جهة واحدة ، وكذا ثانى مفعولى أعطيت ، فإنّ أعطيت من حيث إنه يقتضى آخذا ومأخوذا عمل فى مفعوليه ، وكذا الحال بعد الحال ، والخبر بعد الخبر ، ونحو ذلك .

والحاصل : أن المراد من جهة واحدة الانصباب المتعارف بين النحاة ، وهو أن يُعرب الثانى لأجل إعراب الأول بأن ينصب عمل العامل المخصوص فى القبيلين[1] انصبابةً واحدة ، فإن عمل العامل فى الشيئين على ضربين :

ضرب يتوقف عقلية العامل عليهما معاً على السواء كعلمت بالنسبة إلى مفعوليه ، وأعلمتَ بالنسبة إلى ثلاثة مفاعيل ، ولا يسمى مثل هذا بالانسحاب عندهم لأنه يقتضى الثانى : كما يقتضى الأول ، وكذا الابتداء بالنسبة إلى المبتدأ والخبر ، وكذا الحال فى الأحوال المتعددة لأنك إن أردت الحال الثانية بالنسبة إلى الأولى ، فهى مثل مفعولى علمت فى أن العامل يقتضيهما معاً ولا تكون الثانية ذيل الأولى ، وإن أردت بالنسبة إلى ذى الحال فحكمهما حكم الحال الأولى ، وكذا الحال فى الأخبار المتعددة ، والمفاعيل المتعددة .

وضرب يتوقف على واحدٍ ولا يقتضى إلا ذلك الواحد ، وإنما يعمل الآخر لأنه ذيل لذلك الواحد ومتعلّق به لأنه يتوقف عقلية ذلك العامل عليه ، فإنك إذا قلت : جاءنى رجل عالم ، فاستفاد عالمٌ الرفع بما استفاد به رجل ، لكن استفادة رجل بالأصالة واستفادة عالم بالتبعية بمعنى لمّا ثبت مجىء الرجل بإسناد جاء إليه ثبت مجىء العالم أيضاً ضرورة أن ذلك الرجل عالم ، والمراد ههنا هو هذا الثانى ، وكذا يخرج نحو قرأت الكتاب جزءاً جزءاً ، وجاء الملَكُ صفاً صفاً ، لأن الثانى غير متلبّس بإعراب سابقه من جهة واحدة بل إعراب الأول والثانى إعراب واحد لتناولهما بلفظ واحد فظهر فى الموضعين تحرزا عن الترجيح بلا مرجّح ؛ هذا كله خلاصة ما فى شروح الكافية[1] .

(١) فى الأصل « القبيلتين » وما أثبتناه وارد فى شرح الكافية .

(١) انظر شرح الرضى على الكافية ١ / ٣٣٦ .

اعلم أنه يخرج عن هذا التعريف نحو ضرب ضرب زيد ، و إن إن زيداً قائم ، وزيد قائم زيد قائم ، فإن كل واحد من ضرب الثانى وإن الثانية والجملة الثانية تابع وليس بإعراب سابقه ، ولا ضرر فى ذلك عند من ذهب إلى أن التابع المصطلح هو الذى يكون تابعاً لما له إعراب بوجه مّا ، أما عند من ذهب إلى أن التابع المصطلح أعم من أن يكون تابعاً لما له إعراب ، أو لا فلابد عنده من التأويل فى قولهم هو الثانى بإعراب سابقه بأن يقال المراد الثانى بإعراب سابقه على تقدير أن يكون له إعراب ولو فرضاً ، أو الثانى بإعراب سابقه نفياً و إثباتا ، على ما يستفاد من الچلپى حاشية[1] المطول فى بحث الوصل والفصل حيث قال : قيل التابع المصطلح هو الثانى بإعراب سابقه فلا بد أن يكون للمتبوع إعراب لفظى ، أو تقديرى أو محلى ، فلا يشمل[2] الجمل التى لا محل لها من الإعراب ؛ قلت : المراد من قولهم هو الثانى بإعراب سابقه فيما لسابقه إعراب أو أنه بإعراب سابقه نفياً و إثباتاً و إن كان خلاف الظاهر ، فإن الحق أن كون التابع مما يتلو السابق فى أحوال آخره على الأكثر ، فالتقييد بذلك بناء على الغالب ، صرح به فى اللب وشرحه للسيد .

ويؤيده ما صرح به فى شرح المغنى بأن قوله تعالى (أمدكم بأنعام و بنين) بدل اصطلاحى من قوله

(١) حاشية چلپى على المطول ص ٤٢١ / ٤٢٢

(٢) فى الاصول « يشتمل » والتصويب من حاشية چلپى .

تعالى : (أمدكم بما تعلمون)[1] مع أنه لا محل لها من الإعراب ؛ انتهى[2] .

ثم اعلم أن أقسام التوابع خمسة : النعت وعطف البيان والتأكيد والبدل وعطف النسق ، ويجىء تفاسيرها فى مواضعها ، وعند اجتماع تلك الأقسام فى محل ترتّب تلك التوابع بهذا الترتيب المذكور بمعنى يذكر الصفة أولا ثم عطف البيان ثم التأكيد ثم البدل ثم عطف النسق ، والتأكيد يجرى فى جميع أنواع الكلمة من الاسم والفعل والحرف بل فى الجملة أيضاً ، والبدل يجرى فى الاسم والفعل والجملة ، كذا عطف النسق ، ولا يجرى البيان والوصف فى الجمل ، كما ستعرف فى لفظ الجملة فى فصل اللام من باب الجيم .

فائدة : اعلم أنهم اختلفوا فذهب بعضهم إلى أن العامل فى المعطوف والبدل مقدّر ، وفى سائر التوابع العامل فى التابع بحكم الانسحاب وسراية حكم المتبوع فيه ، وبعضهم إلى أن البدل والمعطوف كسائر التوابع .

والتابع عند المحدّثين يجىء فى لفظ المتابعة عن قريب .

(التابعى) بالياء المشددة ، عند أهل الشرع: هو من لقى الصحابى من الثّقَلين مؤمناً بالنبى صلى الله

(١) ١٢٣ الشعراء ٢٦

(٢) انظر حاشية چلپى على المطول ص ٤٢٢ حيث نقل ما صرح به الدماميني فى شرح المغنى .

عليه وآله وسلم ومات على الإسلام ، وقيد الصحابى يخرج [غير] الصحابى، وفوائد باقى القيود تعرف فى لفظ الصحابى فى فصل الباء الموحدة من باب الصاد المهملة ، وهذا هو المختار خلافاً لمن اشترط فى التابعى طول الملازمة ، كالخطيب ، فإنه قال : التابعى من صحب الصحابى ، وقال ابن الصلاح : ومطلقه مخصوص بالتابعى بإحسان . انتهى ؛ والظاهر منه طول الملازمة إذ الاتّباع بإحسان لا يكون بدونه ، أو اشترط صحبة[1] السماع كابن حِبّان ، فإنه اشترط أن يكون رآه فى سِنّ من يحفظ عنه ، فإن كان صغيراً لم يحفظ فلا عبرة برؤيته كخلف بن خليفة فإنه عدّه فى أتباع التابعين وإن كان رأى عمر بن حريث لكونه صغيراً ، أو اشترط التميز أى كونه مميّزا تصلح نسبة الرؤية إليه ، هكذا فى شرح النخبة[2] وشرحه ؛ [ومن ثم اختُلِف فى الإمام الأعظم أبى حنيفة رحمه الله تعالى ، فالجمهور عدّوه من التابعين لأنه أدرك عدّةً من الصحابة وروى عن بعضهم لما فى خطبة الدر المختار ، وصح أن أبا حنيفة سمع الحديث من سبعة من الصحابة وأدرك بالسنّ نحو عشرين صحابياً .

وذكر العلامة شمس الدين محمد أبو النصر عرب شاه فى منظومته الألفية المسماة « بجواهر العقائد ، ودرر القلائد » ثمانية من الصحابة من روى عنهم الإمام الأعظم أبو حنيفة رحمه الله تعالى حيث قال :

(١) فى ل و : د صحة .

(٢) شرح النخبة ص ١٨٥ .

معتقداً مذهب عظيم الشّان
أبى حنيفة الفتى النُّعمان
التابعىّ سابقِ الأئمــــة
بالدين والعلم سراجِ الأمة
جمعاً مِنْ أصحاب النبى أدركا
أثرهم قد اقتـفى وسَلَكا
وقد روى عن أنيس وجابرِ
وابن أبى أوفى كذا عن عامر
أعنى أبا الطفيل ذا ابن واثله
وابن أنيس الفتى ووائله
وعن أبى جزء قد روى الإمام
وبنت عَجْردٍ هى التمام ... انتهى

و بعضهم جعله من تابع التابعين لأنه لم يكن له طول الملازمة للصحابى][1] .

(تابع[2] التابعىّ) عندهم هو من لقى التابعىّ من الثقلين مؤمناً بالنبى صلى الله عليه وآله وسلم ومات على الإسلام .

(المتبوع) قد سبق تحقيقه فى لفظ التابع .

(التّبيع) كالكريم فى اللغة [كوساله][3] والتبيعة مؤنثه ، كذا فى الصراح .

وفى جامع الرموز فى كتاب الزكاة: التبيع ذكر من أولاد البقر إذا أتى عليه سنة والأنثى منه تبيعة ، ومثله فى البرجندى حيث قال ولد البقر إذا دخل فى السنة الثانية يسمى تبيعاً .

(١) ما بين المعقوفين لم يرد فى م .

(٢) فى الأصول : تبع .

(٣) معناها : التبيع.

(الاتِّباع) هو مصدر من باب الافتعال .

وهو عند النحاة : قسم من التأكيد اللفظى ، وقد سبق مع أقسامه هناك ، فى فصل الدال المهملة من باب الألف .

(الاستتباع) هو مصدر من باب الاستفعال .

وهو عند أهل البديع : من المحسنات المعنوية ، ويسمى بالمدح الموجّه أيضاً ، كما فى مجمع الصنائع ؛ وهو المدح بشىء على وجه يستتبع المدح بشىء آخر كقول أبى الطيب[1] :

نَهبْتَ من الأعمار ما لو حَوَيْتَه
لهُنِّئَتِ الدُّنيـــا بأنك خالِدُ

مدحه بالنهاية فى الشجاعة إذ كثر قتلاه بحيث لو ورث أعمارهم لخلد فى الدنيا ، على وجه يستتبع مدحه بكونه سبباً لصلاح الدنيا ونظامها حيث جعل الدنيا مهنأة بخلوده ، ولا معنى لتهنئة أحدٍ بشىء لا فائدة له فيه ؛ كذا فى المطول[2] .

(المتابعة) هى عند المحدّثين أن يوافق الراوى المعيّن غيره ، أى غير ذلك الراوى فى تمام إسناده ، أو بعضه ، والأول المتابعة التامّة ، والثانى المتابعة الناقصة والقاصرة ، وذلك الغير هو المتابِع بكسر الموحدة ، والشخص الذى يروى عنه ذلك الغير ، هو المتابع عليه ؛ وبالجملة فإن وافق الراوى المعين الذى ظن كونه منفردا فى تلك الرواية راو آخر لفظاً ، أو معنى ، من أول الإسناد إلى آخره بأن يروى ذلك الراوى الآخر من شيخه إلى أن يصل إلى الصحابى الذى روى عنه ذلك الراوى المنفرد فتلك الموافقة تسمى متابعة تامة ، وإن وافق له راو آخر لفظاً أو معنى لا من أول الإسناد بل من أثنائه إلى آخر السند بأن يروى عن شيخ شيخه فمن فوقه إلى أن يصل إلى ذلك الصحابى فتلك الموافقة تسمى متابعة غير تامة ، فإن المتابعة بقسميها مختصــة بكونها من رواية ذلك الصحابى ، أى الذى روى عنه ذلك الراوى المنفرد سواء كانت تلك الرواية عنه باللفظ أو بالمعنى ، فكلما قربت منه كانت أتم من المتابعة التى بعدها ؛ وقد يسمى القسم الأخير شاهداً أيضاً لكن تسميته تابعاً أكثر ، فإن روى ذلك الراوى الآخر موافقاً لما رواه ذلك الراوى المنفرد لفظاً أو معنى من صحابى آخر فهو يسمى بالشاهد ، وخص البيهقى وأتباعه المتابعة بما حصل باللفظ سواء كان من رواية ذلك الصحابى أم لا ، والشاهد بما حصل بالمعنى كذلك أى سواء كان من رواية ذلك الصحابى أم لا ، وقد تطلق المتابعة على الشاهد وبالعكس .

مثال المتابعة ما رواه الشافعى عن مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « الشهر تسع وعشرون فلا تصوموا حتى تروا الهلال ، ولا تفطروا حتى تروه ، فإن غُمّ عليكم فأكملوا العدّة ثلاثين » فهذا الحديث بهذا

---

[1] من قصيدة يمدح فيها سيف الدولة ويذكر هجوم الشتاء الذى عاقه عن غزو خرشنة ويذكر الوقعة ، ومطلعها :

عواذل ذات الخال فىَّ حواسد
وإن ضجيع الخود منى لماجد .

[2] المطول ٣٥٧ .

اللفظ ظن قوم أن الشافعى تفردّ به عن مالك فعدّوه فى غرائبه، لأن أصحاب مالك رووا عنه بهذا الإسناد بلفظ « فإن غُمّ عليكم فاقدروا له » لكن وجدنا للشافعى متابعاً، وهو عبد الله بن مَسْلَمَة القَعْنَبِيّ . كذلك أخرجه البخارى عنه عن مالك ، فهذه متابعة تامة .

ووجدنا له أيضاً متابعة قاصرة فى صحيح ابن خزيمة من رواية عاصم بن محمد عن أبيه محمد بن زيد عن جده عبد الله بن عمر بلفظ « فكملوا ثلاثين » ؛ وفى صحيح مسلم من رواية عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر بلفظ « فاقدروا ثلاثين » ومثال الشاهد فى الحديث المذكور ما رواه النسائى من رواية محمد ابن جبير عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم فذكر مثل حديث عبد الله بن دينار عن ابن عمر سواء ، فهذا هو الشاهد باللفظ .

وأما بالمعنى فهو ما رواه البخارى من رواية محمد ابن زياد عن أبى هريرة بلفظ « فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين » .

فائدة: قيل المتابعة والشاهد لا يعتبر فى الاصطلاح إلا فى الفرد النسبى وإن أمكن فى الفرد المطلق أيضاً ، ولذا قال صاحب النخبة : والفرد النِّسْبِى إن وافقه غيره فهو المتابع ، وقيل: بل يعتبر فى الفرد المطلق أيضاً على ما يدلّ عليه ظاهر كلامهم ، بل قد صرح بذلك العراقى حيث قال : فإن لم تجد أحداً تابعه عليه عن شيخه فانظر هل تابع أحد لشيخ شيخه عليه فرواه[1] فسمى أيضاً تابعاً ، وقد يسمونه شاهداً ، وإن لم تجد فانظر فيما فوقه إلى آخر الإسناد حتى فى الصحابى .

فائدة : يدخل فى باب المتابعة والاستشهاد رواية من لا يُحتَج بحديثه بل يكون معدوداً فى الضعفاء بل المتصف بما عدا الكذب وفحش الغلط ، وفائدة المتابعة التقوية .

فائدة :قد يذكر فى المتابعة تامة كانت أولا المتابع عليه وقد لا يذكر ، مثلا يقول البخارى تارة تابعه مالك عن أيوب ، وتارة تابعه مالك ولا يزيد على هذا ، ففى الصورة الثانية لا يعرف لمن المتابعة ، فطريقه أن ينظر طبقة المتابع بالكسر فيجعله متابعا بحيث يكون صالحا لذلك ، هذا كله خلاصة ما فى شرح النخبة[2] وشرحه، وخلاصة الخلاصة، والعينى .

(المُتَسَّع) هو اسم مفعول من باب التفعيل .

وهو عند المهندسين سطح يحيط به تسعة أضلاع متساوية ، فإن لم تكن متساوية لا يسمى به بل بذى تسعة أضلاع ، كذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب .

وعند أهل الجفر وأهل التكسير : هو الوفق المشتمل على أحد وثمانين بيتا يقال له مربع تسعة فى تسعة أيضا .

---

(١) تتمة عبارة العراقى كما فى شرح النخبة بعد قوله فرواه : متابعا له أم لا فإن وجدت أحد تابع شيخ شيخه عليه فرواه كما رواه فسمه أيضاً تابعاً .

(٢) شرح النخبة ٨٩ — ٩٤ .

وعند الشعراء يطلق على قسم من المسمط ، ويجيء في فصل الطاء من باب السين .

(التاسعة) عند أهل الهيئة والمنجمين هو سدس عشر الثامنة ، كما وقع في كتبهم .

* * *

فصل الكاف

(الترك) بالفتح وسكون الراء المهملة لغةً عدم فعل المقدور ، سواء قصد التارك أو لم يقصد ، كما في النوم ، وسواء تعرّض لضده أو لم يتعرض ، وأما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ، ولذا لا يقال ترك فلان خلق الأجسام .

وقيل : عدم فعل المقدور قصداً ، فلا يقال ترك النائم الكتابة ولذلك يتعلق به الذم والمدح .

وقيل : إنه من أفعال القلوب لأنه إنصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده .

وقيل : هو فعل الضد لأنه مقدور وعدم الفعل مستمر ، فلا يصلح أثراً للقدرة الحادثة ، وقد يقال دوام استمراره مقدور لأنه قادر على أن يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه ، فمن هذه الجهة صلح أن يكون العدم أثراً للقدرة .

قالوا : ولابد أن يكون كلا الضدين مقدوراً حتى يكون ارتكاب أحدهما تركا للآخر ، فإذا لم يكن أحدهما أو كلاهما مقدورا لم يصلح استعمال الترك هناك ، فلا يقال ترك بقعوده الصعود إلى السماء ، ولا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية ، ولا ترك بحركته الاضطرارية الصعود ، كذا في شرح المواقف في خاتمة بحث القدرة .

(التركة) ما يتركه الشخص ويبقيه .

وفي الاصطلاح : هو المال الصافي عن أن يتعلق حق الغير بعينه ، كذا في تعريفات السيد الجرجاني[1] .

(المتروك) عند المحدّثين : هو الحديث الذي اتهم راويه بالكذب بأن لا يُروى ذلك الحديث إلا من جهته ويكون مخالفا للقواعد المعلومة ، وكذا من عُرف بالكذب في كلامه وإن لم يظهر منه وقوع ذلك في الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وهذا دون الموضوع ، سُمّي به لأن باتهام الكذب[2] مع تفرده لا يسوغ الحكم بالوضع ، كذا في شرح النخبة[3] وشرحه .

* * *

فصل اللام

(التابل) بفتح الموحدة وكسرها واحد التوابل ، وهي الأشياء اليابسة التي يطيب بها الغذاء ، كذا في بحر الجواهر .

(التالُّ) ما يقطع من كبار النخل أو يُقْلَع من الأرض من صغار النخل ، فيغرس في أرض أخرى ، الواحدة تالة ، ومنه « غصب تالة فأنبتها » .

---

(١) التعريفات ٢٥ .

(٢) لفظ شارح النخبة : لأن اتهام الراوي بالكذب الخ .

(٣) شرح النخبة ص ١٣٠ .

وقوله : التالة للأشجار كالبذر للخارج منه ، يعنى أن الأشجار تحصل من التالة ، لأنها تُغرس فتعظم فتصير نخلاً كما أن الزرع يحصل من البذر ، كذا فى المغرب[1] .

***

فصل الميم

(التامّ) بتشديد الميم ضد الناقص .

وعند النحاة : هو اسم مبهم يتم بأحد أربعة أشياء : التنوين ، ونون التثنية ، والنون التى تشبه نون الجمع ، والإضافة فمثال الأول رطلٌ فى قولنا « عندى رطلٌ زيتاً » ومثال الثانى مَنَوَانِ فى قولنا « عندى مَنَوَانِ سمناً » ومثال الثالث عشرون فى قولنا « عندى عشرون درهما » ومثال الرابع قدر راحة فى قولنا « ما فى السماء قدر راحة سحاباً » .

وعند الشعراء : هو بيت يستوفى نصفه نصف الدائرة ، وقد سبق فى لفظ البيت .

وعند المحاسبين : هو العدد الذى مجموع أجزائه مساوٍ له ، ويجىء فى لفظ العدد فى فصل الدال المهملة من باب العين المهملة .

وعند الحكماء : يطلق على الكامل ، ويجىء فى فصل اللام من باب الكاف .

(التتميم) عند أهل المعانى هو نوع من أنواع إطناب الزيادة ، وهو أن يؤتى فى كلام لا يوهم خلاف المقصود بفضلةٍ ، نخرج عنه تكميل يذكر فى كلام يوهم خلاف المقصود ، إذ لا مانع من اجتماع التتميم والتكميل ، كذا فى الأطول[1] ، لكن قال أبو القاسم فى حاشية المطول[2] : اعلم أن التتميم أعم من الإيغال من جهة أنه لا يجب أن يكون فى آخر الكلام أو فى آخر البيت ، وأخص من جهة أنه يجب أن يكون فضلةً ، وأن يكون لنكتة سوى دفع الإيهام ، ومباين للتكميل ، وكذا للتذييل إن اشترط فيه أن لا يكون للجملة محل من الإعراب ، فإن الفضلة لا بد أن يكون لها محل من الإعراب ، وإلا فأعم من وجه ، انتهى .

فعلى هذا المراد بالفضلة ما يقابل العمدة ، واختاره المحقق التفتازانى .

ومنهم من حمل الفضلة على ما يزيد على أصل المراد ولا يفوت المراد بحذفه ، كما وقع فى الأطول ، مثاله قوله تعالى : (وَيُطْعِمُونَ الطعامَ على حُبِّه)[3] أى مع حبّ الطعام أى اشتهائه ، فإن الطعام حينئذ أبلغ وأكثر أجراً ، ومثله : (وآتى المالَ على حُبِّه)[4] (ومَنْ يعمَلْ من الصالحاتِ وهو مؤمِنٌ فلا يخاف)[5] ، فقوله : وهو مؤمن فى غاية الحسن ، كذا فى الإتقان[6] . وقد ذكر البعض بين التتميم

---

(١) المغرب ص ٦١ .

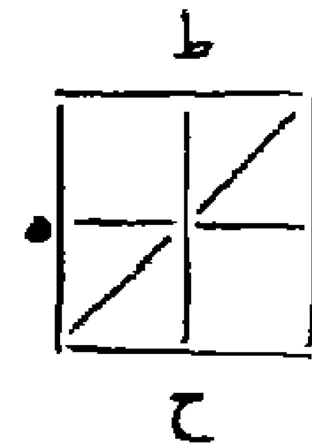
(١) الأطول ٢ / ٤٧ .
(٢) حاشية المطول ٢٤٢ .
(٣) ٨ الإنسان ٧٦ .
(٤) ١٧٧ البقرة ٢ .
(٥) ١١٢ طه ٢٠ .
(٦) الإتقان ٢ / ٧٤ .

والتكميل فرقاً آخر ، وهو أن التتميم يرد على المعنى الناقص فيتم ، والتكميل يرد على المعنى التام فيكمل أوصافه ، على ما يجيء فى لفظ الاستقصاء فى فصل الياء من باب القاف .

(المتمم) [هو عند الشعراء أن يشتمل المصراع الثانى على سبب زيادة على المصراع الأول بحيث لا يتساويان ، وتكون الزيادة ظاهرة ، كذا فى جامع الصنائع .

وعند أهل الهيئة اسم كرة مختلفة الكثافة تحدث فى أفلاك الكواكب السيارة ، ويطلق عليها البعض أيضاً اسم الفلك المتمم][1] ، ويجيء فى لفظ الفلك فى فصل الكاف من باب الفاء .

(المتممان) عند المهندسين : هما كل سطحين متوازيى الأضلاع يقعان فى سطح مثلهما عن جنبى قطره ، متلاقيين على نقطة من القطر ، ومشاركين لذلك السطح بزاويتين كسطحى ا ط ز ه ر ك ج ح



هكذا فى تحرير إقليدس .

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« نزد شعر آنست كه در مصراع دوم سببى زياده تر شود از مصراع اول چنا نچه اعتدال مصراعين مفقود شود وزيادتى پيدا بود — كذا فى جامع الصنائع .
ونزد أهل هيئت اسم كره است مختلفة الثخن كه در افلاك كواكب سياره حادث شود . وبعضى فلك متمم بر وى اطلاق نيز كنند » .

وبالحقيقة المتمم شكل يتمم به شكل آخر ، كما يستفاد من إطلاقاتهم .

(التوأم) بفتح التاء والهمزة ، وبالواو الساكنة بينهما ، اسم ولد إذا كان معه آخر فى بطن واحد ، أى يكون بينهما أقل من ستة أشهر ، كما فى الزاهدى وغيره ، لكن فى المحيط لو ولدت أولاداً[1] بين كل ولدين[2] ستة أشهر ، وبين الأول والثالث أكثر جعل بعضهم من بطن واحد منهم أبو علىّ الدقاق ، كذا فى جامع الرموز[3] فى فصل الحيض .

وعند البلغاء : هو اسم التشريع ، ويسمى بالتوشيح أيضاً ، وبذى القافيتين أيضاً ، ويجيء فى فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة .

* * *

فصل الهاء

(التفاهة) بفتح التاء تطلق على معنيين :

أحدهما : عدم الطعم كما فى الأجسام البسيطة ، وتسمى هذه تفاهة حقيقية ، والمتصف بها يسمى تفِها بكسر الفاء ومسيخاً بالخاء المعجمة .

وثانيهما : كون الجسم بحيث لا يُحِسّ طعمه لكثافة أجزائه واكتنازه ، فلا يتحلل منه ما يخالط الرطوبة اللعابية اللسانية الخالية فى نفسها عن الطعوم كلّها كالحديد وغيره ، فإذا احتيل فى تحليله أحسّ

(١) فى جامع الرموز: ثلاثة أولاد .
(٢) فى جامع الرموز : أقل من ثلاثة إلخ .
(٣) جامع الرموز ١ / ٥٥

منه طعم قوى حاد كما يزنجر الصفر ، أى يجعل الصفر زنجاراً ، وأجزاء صغاراً ، وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية ، وتفاهة حسية .

فائدة : قد تُوُهِّم أن المعدود فى الطعوم هو التفاهة بالمعنى الأول ، أى الحقيقية ، وإنما عدُّوها منها كما عدت المطلقة فى الموجهات ، ولذلك تركها الإمام الرازى فقال : بسائط الطعوم ثمانية ، وذكر بعضهم أن المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية ، فإنها طعم بسيط ، والتوضيح فى شرح المواقف[1] فى بحث المذوقات .

***

فصل الواو

(التلاوة) بالكسر [القراءة][2] كما فى بعض كتب اللغة .

وعند القرّاء قراءة القرآن متتابعاً ، كالأوراد ، والأسباع ، والدراسة ، والفرق بينها وبين الأداء والقراءة أن الأداء الأخذ عن المشايخ ، والقراءة تطلق عليهما فهى أعم منهما ، كذا فى الدقائق المحكمة شرح المقدمة فى بيان التجويد .

(التالى) عند المنطقيين هو الجزء الثانى من القضية الشرطية سُمِّى به لتلوّه الجزء الأول المسمى مقدّماً لتقدّمه على الجزء الثانى ، فقولنا : إن كانت الشمس طالعة من قولنا : إن كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود مقدّم ، وقولنا : فالنهار موجود تالٍ .

وعند المحاسبين : هو العدد المنسوب إليه ، والعدد المنسوب يسمى مقدماً ، ووجه التسمية ظاهر ، وهو أن المنسوب بمنزلة المضاف ، والمنسوب إليه بمنزلة المضاف إليه ، ولاشك أن المضاف مقدّم على المضاف إليه وهو تال عنه ، ويجىء فى لفظ النسبة فى فصل الموحدة من باب النون .

---

(١) شرح الموقف ٢ /٥٣

(٢) بالفارسية « خواندن »

فصل الباء الموحدة

(الثعالبة) بالعين المهملة فرقة من الخوارج أصحاب ثعلب بن عامر قالوا بولاية الأطفال صغاراً كانوا أو كباراً حتى يظهر منهم إنكار الحق بعد البلوغ ، وقد نقل عنهم أن الأطفال لا حكم لهم بولاية أو عداوة إلى أن يدركوا ، ويرون أخذ الزكاة من العبيد إذا استغنوا وإعطائها لهم إذا افتقروا ؛ وتفرقوا إلى أربعة فرق الأخنسية والمعبدية والشيبانية والمكرمية .

(الثواب)[1] ما يستحق به الرحمة والمغفرة من الله تعالى والشفاعة من الرسول صلى الله عليه وآله وسلّم.

وقيل : الثواب هو إعطاء ما يلائم الطبع ، كذا فى اصطلاحات السيد الجرجانى[2] .

(الثوبانية) فرقة من المرجئة أصحاب ثوبان المرجى قالوا : الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسوله وبكل ما لا يجوز فى العقل أن يفعله ؛ وأما ما جاز فى العقل أن يفعله فليس الاعتقاد به من الإيمان ، وهؤلاء[3] كلهم على أنه تعالى لو عفا فى القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله ، وكذا لو أخرج واحداً من النار لأخرج كلّ من هو مثله ، ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار ، وقد جمع ابن غيلان منهم بين الإرجاء والقدر ، أى إسناد أفعال العباد إلى العباد ، وقال بالخروج حيث زعم جواز أن لا يكون الإمام قرشياً ، كذا فى شرح المواقف[1] .

(التثويب) هو الدعاء ، مأخوذ من الثوب فإن الرجل إذا كان جاء مستغيثاً حرّك ثوبه رافعاً يديه ليراه المستغاث ، فيكون ذلك دعاء له ، ثم كثر حتى سمى كل دعاء تثويباً ؛ وقيل : هو ترديد الدعاء ، تفعيل من ثاب يثوب إذا رجّع وعاد ، كذا فى البرجندى شرح مختصر الوقاية فى باب الأذان .

وفى جامع الرموز[2] : التثويب لغة تكرير الدعاء ، وشرعا ما تعارفه كل بلدة بين الأذانين ؛ وفى المحيط . أنه كان فى زمانه عليه الصلاة والسلام الصلاة خــير من النوم مرتين فى أذان الفجر أو بعده ، ثم أحدث التابعون وأهل الكوفة بدله الحيعلتين مرتين .

---

(١) قوله « الثواب » إلى آخر المادة لم يرد فى م

(٢) التعريفات ص ٣٢

(٣) الإشارة بهؤلاء إلى ثوبان وأصحابه ثم إلى مروان بن غيلان وأبو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشى ممن وافقوا الثوبانية على ما ذهبوا إليه وقد أسقط المصنف ذكرهم انظر شرح المواقف ٢ / ٤٩١

(١) شرح المواقف ٢ / ٤٩١

(٢) جامع الرموز ١ / ٧٧

فصل التاء المثناة الفوقانية

(الثبوت) بالضم عند الأشاعرة مرادف السكون، والوجود .

وعند المعتزلة أعم منه ، ويجيء فى لفظ السكون ، ولفظ المعلوم فى فصل الميم من باب العين المهملة ؛ ويطلق أيضا على وقوع النسبة وعلى إيقاعها أيضاً ، ويجيء فى لفظ النسبة فى فصل الموحدة من باب النون.

(الثبوتى) يطلق على ما لا يكون السلب جزءاً من مفهومه ، وعلى ما من شأنه الوجود الخارجي ، وعلى الموجود الخارجى ، ويرادف الثبوتى الوجودى ويجيء فى محله .

(الثبات) هو عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك .

وقيل : هو الجزم المطابق الذى ليس بثابت وهو تقليد المصيب ، كذا فى شرح العقائد وحواشيه[1] فى بيان خبر الرسول .

(الثابت) هو الموجود والذى لا يزال بتشكيك المشكك .

وعند أهل الرمل يجيء فى لفظ الشكل فى فصل اللام من باب الشين المعجمة وجمعه الثوابت ، وهى أى الثوابت ، تطلق على ما سوى السيارات من الكواكب ، وتسمى بالبيانيات أيضا على ما فى شرح التذكرة ، ويجيء فى فصل الموحدة من باب الكاف فى لفظ الكوكب .

(المثبت) اسم مفعول من الإثبات ، وقال الحاسبون : كل ما ذكر فى باب الجبر والمقابلة إما أن لايتطرق إليه نفى ، ويسمى مثبتاً، وتاماً ،وزائداً ، ومالاً ، وإما أن يتطرق إليه نفى ويسمى منفياً وناقصا ودينا ، كذا فى بعض الرسائل .

(الإثبات) عند القراء ضد الحذف كما فى شرح الشاطبى .

وعند الصوفية : ضد المحو كما يجيء فى فصل الواو من باب الميم .

* * *

فصل الثاء المثلثة

(الثلاثى) بالضم عند الصوفيين عبارة عن اسم أو فعل يوجد فيه ثلاثة أحرف أصول بمعنى أنه لايوجد فيه زائد من هذه الثلاثة ، ويسمى بالقطب الأعظم ، على ما فى بعض شروح المراح فى شرح قوله: والرباعى فرع الثلاثى .

---

(١) فيما نقله المؤلف إبهام ، والذى جاء فى شرح العقائد وحواشيه أن العلم الثابت علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم وإلا لكان جهلا أو ظنا أو تقليداً لأن مقابل الاعتقاد الجامع للأوصاف الثلاثة لايخلو من أن يكون خاليا عن المطابقة فهو الجهل المركب أو عن الجزم فهو الظن أو عن الثبات فهو التقليد ، والخلو عن المطابقة والجزم يستلزم الخلو عن الثبات من غير عكس كما فى التقليد المصيب وكما فى الظن المطابق والتقليد غير المصيب . انظر شرح العقائد وحواشيه ١ / ٥٧ ، ٥٨ .

ثم الثلاثى إن لم يوجد فيه سوى هذه الأحرف الثلاثة كزيد وضرب يسمى ثلاثياً مجرداً ، و إن وجد فيه سوى هذه الأحرف الثلاثة أيضاً كأكرم واستنصر يسمى ثلاثياً مزيداً فيه ، ومزيداً أيضاً ، وذو الثلاثة عندهم هو الأجوف، أى معتل العين .

والثلاثية عند المنطقيين : قسم من القضية الحملية ، ويجىء فى فصل اللام من باب الحاء المهملة .

(الثالثه) عند أهل الهيئة والمنجّمين هى سدس عشر الثانية التى هى سدس عشر الدقيقة .

(التثليث) [جعل ثلاث زوايا للشىء ، وتثلث الشىء وتقسمه ثلاثة أجزاء .

وفى اصطلاح المنجمين:هو سقوط النجم إلى البرج الرابع من النجم الآخر][1] كما فى المنتخب ، ويجىء فى لفظ النظر أيضاً فى فصل الراء من باب النون.

(المثلّث) اسم مفعول من التثليث ، فى الصراح [مثلث سه كوشه وازسه يكى مانده] .

وعند الفقهاء هو عصير العنب يطبخ قبل أن يغلى ويشتدّ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه سواء كان بمرة أو أكثر ، فلو طبخ حتى ذهب ثلثه ثم قطع عنه النار حتى يبرد ثم أعيد الطبخ عليه قبل أن يغلى حتى يذهب ثلثاه صح ، كذا فى البرجندى شرح مختصر الوقاية ؛ ومثله فى جامع الرموز[1] حيث قال : المثلث أن يطبخ بالنار أو الشمس حتى يذهب ثلثاه .

وعند الأطباء : هو ما يتّخذ فيه من العصير ثلاثة أجزاء ومن الماء جزء واحد ويغلى إلى أن يذهب الثلث ، كذا قال الإيلاقى ؛ و يسمى بالفختج أيضا ، فعلم من هذا أن ما ذهب إليه الأطباء من أن المثلّث هو ماء العنب إذا أغلى وأخرجت رغوته حتى يبقى منه الثلث و يذهب الثلثان غلط ، ومنشأ غلطهم المثلث الفقهى فخلطوا المثلث الطبى بالمثلث الفقهى ، ويسمى المثلث بالشراب المغسول أيضاً ، كذا فى بحر الجواهر .

وعند أهل التكسير ، أى أصحاب الجفر : هو مربع مشتمل على تسعة مربعات صغار ، سمى به لأن أحد أضلاعه مشتمل على ثلاثة مربعات صغار ، و يسمى بالوفق الثلاثى أيضا ، و يقال له مربع ثلاثة فى ثلاثة أيضا ، هكذا فى بعض الرسائل .

وعند المهندسين : هو سطح يحيط به ثلاثة خطوط ، سواء كانت تلك الخطوط كلها مستقيمة و يسمى مثلثا مستقيم الأضلاع وهو الذى يبحث عنه فى علم المساحة ، أو كلها منحنية كالمثلث المفروض فى سطح الكرة ، و يسمى بمثلث سطح الكرة ، وهو قطعة من سطح الكرة يحيط بها ثلاث قسى من الدوائر العظام كل منها أى من تلك القسى يكون أصغر من نصف الدور على ما صرّح به عبد العلى البرجندى فى شرح

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها : « سه كوشه كردن وسه كردن وسه بخش كردن وباصطلاح منجمين واقع شدن ستاره است بچهارم برج از ستاره ديكر » .

(١) جامع الرموز ٢ / ١٨٦

زيج الغ بيكى ؛ أو بعضها منحنية كما إذا قطع مخروط بنصفين على السهم فيحصل من سطحه المستدير مثلث أحاط به خطان مستقيمان وخط مستدير وهو نصف محيط القاعدة ، ويسمى مثلثاً غير مستقيم الأضلاع .

ثم المثلث المستقيم له تقسيمان : تقسيم باعتبار الضلع ، وتقسيم باعتبار الزاوية .

فبالاعتبار الأول : إما مختلف الأضلاع وهو الذى لا يكون أحد من أضلاعه أى من خطوطه المستقيمة مساويا للآخر ، وإما متساوى الأضلاع وهو الذى أضلاعه جميعها متساوية أى لا يكون بعضها أزيد من بعض آخر ، وإما متساوى الساقين وهو الذى يتساوى ضلعاه فقط .

وبالاعتبار الثانى: إما قائم الزاوية وهو الذى يوجد فيه قائمة ، وإما منفرج الزاوية وهو الذى يوجد فيه منفرجة ، وإما حاد الزوايا وهو الذى لا يوجد فيه قائمة ولا منفرجة بل تكون جميع زواياه حادة .

والحصر فى التقسيم الأول واضح ، وأما فى التقسيم الثانى فلأن المثلث لا بد أن تكون زواياه الثلاث مساوية لقائمتين على ماثبت فى علم الهندسة ، فلايمكن أن يكون فيه أزيد من قائمة ولا منفرجة كما لايخفى ، وإذا ضربت عدد أقسام التقسيم الأول فى عدد أقسام التقسيم الثانى يحصل تسعة أقسام ولكن الاثنين منها ممتنعان وقوعا وهما للتساوى الأضلاع القائم الزاوية أو منفرجها ، فالأقسام الممكنة الوقوع سبعة ، هكذا يستفاد من شرح أشكال التأسيس وشرح خلاصة الحساب .

فائدة : كل ضلع من أضلاع المثلث بالنسبة إلى الضلعين الآخرين يسمى قاعدة المثلث ، والضلعان الآخران بالنسبة إليها أى إلى القاعدة يسميان بالساقين والزاوية التى بين الساقين تسمى رأس المثلث .

ومثلث المخمس عندهم على ماوقع فى تحرير إقليدس هو المثلث المتساوى الساقين الذى يكون كل واحدة من زاويتى قاعدته مثلى زاوية رأسه أى ضعف زاوية رأسه .

وعند المنجمين هو المرفوع ثلاث مرات ، ويجىء فى فصل العين المهملة من باب الراء المهملة ، ويطلق المثلثة عندهم أيضا على ثلاثة بروج متحدة فى الطبيعة ، فالحمل والأسد والقوس مثلثة نارية لكونها على طبيعة النار ، والثور والسنبلة والجدى مثلثة أرضية لكونها على طبيعة الأرض ، والجوزاء والميزان والدلو مثلثة هوائية لكونها على طبع الهواء ، والسرطان والعقرب والحوت مثلثة مائية لكونها على طبع الماء ، وكل منها منسوبة إلى كوكب ، ويسمى ذلك الكوكب برب تلك المثلثة ، وأرباب المثلثتين النارية والهوائية هى الكواكب المذكرة من السيارات ، وأرباب المثلثتين الباقيتين أى الأرضيــة والمائية هى الكواكب المؤنثة منها ، وتفصيل ذلك مذكور فى كتب النجوم .

مثلثات الأعداد عند المحاسبين يذكر فى فصل الدال من باب العين فى لفظ العدد .

والمثلث عند الشعراء :عبارة عن شعر عدد مصراعه ثلاثة بحيث لو جمع أول كل مصراع منه يحصل من المجموع مصراع رابع على مافى جامع الصنائع حيث قال : [والمثلث عندالشعراء ثلاثةمصاريع تكتب بعض الألفاظ

الأول فى كل مصراع منها باللون الأحمر بحيث إذا جمعت هذه الألفاظ صارت مصراعا رابعا ، مثاله :

جزروتيوكس نيست غم انجام دهى
اى رويتوا ميـــد دل كام دهى
آرام دهى خودنيودر عام

لا يذهب الهم ســوى وجهك فوجهك يهب للقلب الأمل ، فأنت تمنح السكينة التى لا وجود لها فى العالم .

فإذا جمعت الألفاظ المكتوبة باللون الأحمر نشأ منها المصراع الرابع وهو .

جزرو يتواى رويتو آرام دهى

لا وجه غـــير وجهك يا من يهب وجهك السكينة][1] .

* * *

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« مثلث دزد شعراء سه مصراع اندكه بعض ألفاظ أوائل هر سه مصراع بسرخى نويسند كه اكر آنها را جمع كنند مصراع چهارم خيزر .

مثال . شعر :

جز رو يتوكس نيست غم انجام دهى
اى رو يتو اميد دل كام دهى
آرام دهى خود نبود در عالم
چون ألفاظ بسرخى نوشته شده جمع كنند مصراع
چهـارم خـيزر وآن اينست
جز رو يتو اى رو يتر آرام دهى »

فصـــل اللام

(الثؤلول) بالضم وسكون الهمزة مفرد الثآليل وهو بثور صغار فى الجلد شديدة الصلابة مستديرة كالحمص فما دونه ، وقال بعض أهل اللغة الثولول بالواو مكان الهمزة ومنها القرون والمسمارية ، كذا فى بحر الجواهر .

(الثُّفْل) بالضم وسكون الفاء هو ما ثفل من كل شيء ، وثفل الغذاء ما خرج من الدبر ، وثفل البول هو الذى يستصفله العروق عن الغذاء قبل الهضم الرابع مع ما يتخلف عن الغذاء عند الهضم والنضج ، وقد يستعمل الثفل على عدم استعمال الطيب وقد يستعمل على خشونة العين ، كذا فى بحر الجواهر .

(الثِّقْل) بالكسر وسكون القاف ضد الخفة ويسميهما أى «الثقل الخفة» المتكلمون اعتمادا ويسميها الحكماء ميلا طبيعيا على ما فى شرح الطوالع[1] ، قال شارح حكمة العين : وفى الحواشى القطبية الثقل قوة طبعيه يتحرك بها الجسم إلى حيث ينطبق به مركز ثقله على مركز العالم لو لم يُعقه عائق ، وقد يقال على الطبيعة المقتضية له ، وعلى المدافعة الحاصلة بالاشتراك ، وكذا الخفة ، انتهى .

فالخفة قوة طبعية يتحرك بها الجسم إلى المحيط لو لم يعقه عائق ، وقد يقال على الطبيعة المقتضية له وعلى المدافعة الحاصلة ، فمن فسر الميل بنفس المدافعة

(١) شرح الطوالع ٨٧

التى هى من الكيفيات الملموسة فسرها بنفس المدافعة ، ومن لم يفسره بها بل بمبدأ المدافعة فسرها بمبدأ المدافعة ، قال القائلون بأن الميل هو مبدأ المدافعة المحركة لها مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ، ونسبة المحرك الذى هو الطبيعة إلى تلك المراتب على السوية ، فيمتنع أن يصدر عن ذلك المحرك شىء من تلك المراتب إلا بتوسط أمر ذى مراتب متفاوتة فى الشدة والضعف ليتعين لكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة ، وذلك الأمر هو الميل ، وأجاب عنه الإمام الرازى بأن الطبيعة قوة سارية فى الجسم منقسمة بانقسامه ، فكلما كان الجسم أكبر كانت طبيعته أقوى ، وكلما كان أصغر كانت طبيعته أضعف ، فلم يلزم أن يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد ، وأما تسمية الطبيعة بالميل والاعتماد فبعيد جداً فلا وجود الميل ، هكذا فى شرح التجريد وشرح المواقف[1] .

ويفهم من هذا بعد تعمق النظر أن القائلين بأن الميل مبدأ المدافعة بعضهم على أن الميل هو الطبيعة على ما يدل عليه كلام الإمام والحواشى القطبية ، وبعضهم على أنه أمر آخر بواسطة تقتضى بها الطبيعة الحركة المتفاوتة والمدافعة ، ففهم من هذا أن ما ذكر فى الحواشى القطبية من المعانى الثلاثة للثقل والخفة مبنى على اختلاف المذاهب فلو ترك قوله بالاشتراك لكان أولى ، إذ ليس لهما بالحقيقة إلا معنى واحد لكنه مختلف فيه .

(١) شرح التجريد ٣١٢ ؛ شرح المواقف ٢/١٦

التقسيم : كل من الثقل والخفة إما مطلقان أو إضافيان ؛ فالثقل المطلق كيفية تقتضى حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم كالأرض.

والثقل الإضافى كيفية تقتضى حركة الجسم إلى جانب المركز فى أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط لكنه لا يبلغ المركز كالماء .

والخفة المطلقة كيفية تقتضى حركة الجسم إلى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كالنار .

والخفة الإضافية كيفية تقتضى حركته إلى جانب المحيط فى أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط لكنه لا يبلغ المحيط كالهواء ؛ قيل : هذا يقتضى أن الأرض لو فرض إخراجها عن مكانها لا يصل الماء إلى مركز العالم ، وفيه بعد .

وفى حواشى شرح التذكرة أن الماء أيضاً طالب للمركز على الإطلاق بحيث لو لم تكن الأرض لسال الماء إلى مركز العالم إلا أن الأرض قد سبقت الماء بالوصول إلى المركز لأن ذلك الطلب فيها أقوى فغلبت على الماء فصارت مانعة لوصول الماء إلى المركز ؛ وكذا الكلام فى الهواء والنار من أن أحدهما طالب له على الإطلاق والآخر طالب له لا على الإطلاق أو أن كليهما طالب له على الإطلاق إلا أن ذلك الطلب فى أحدهما أقوى ، كذا ذكر عبد العلى البرجندى فى حاشية الجغمينى[1] ، ويؤيد هذا زيادة

(١) حاشية على البرجندى على شرح الجغمينى ٢١

قيد لو لم يعقه عائق فى تعريف الثقل المنقول من الحواشى القطبية ، ثم إنه لا يخفى أن هذا التقسيم إنما هو للثقل والخفة بالتفسير الأول والثانى من التفاسير الثلاثة المذكورة ، و يمكن أيضاً اعتباره فيهما بالقياس إلى التفسير الأخير كما لا يخفى .

(التثقيل) هو تشديد الحرف ، ومنه «إن» المثقلة والنون الثقيلة .

وقد يطلق على الضم أيضاً ، وفى فتح البارى شرح صحيح البخارى فى باب ما جاء فى صفة الجنة من كتاب بدء الخلق : المراد بالتثقيل ههنا الضم ، و بالتخفيف الإسكان ، انتهى .

(المثقال) بالكسر لغة ، ما يوزن به قليلا كان أو كثيراً ؛ وعرفا ، ما يكون موزونه قطعة ذهب مقدّر بعشرين قيراطاً ، وظاهر كلام الجوهرى أنه معناه لغة ، والقيراط[1] خمس شعيرات متوسطة غير مقشورة مقطوعة ما امتدت من طرفيها ، فالمثقال مائة شعيرة وهذا على رأى المتأخرين وسَنْجَة أهل الحجاز وأكثر البلاد[2] ؛ وأما على رأى المتقدمين وسنجة أهل سمرقند فالمثقال سته دوانق والدانق اربع طسوجات والطسوج حبتان والحبه شعيرتان فالمثقال شعيرة وتسعة عشر قيراطاً ، فالتفاوت بين القولين أربع شعيرات ، كذا فى جامع الرموز[3] فى كتاب الزكاة .

وفى البرجندى أن الدينار وهو المثقال مائة شعيرة عند أهل الشرع وهو المتعارف فى وزن أهل هراة فى هذا الزمان ، وإلى هذا الاصطلاح ذهب من قال : إن المثقال عشرون قيراطاً ، والقيراط خمس شعيرات ، وكل عشرة دراهم سبعة مثاقيل ، و يسمى هذا وزن سبعة ، فكل درهم نصف مثقال وخمسه وهو سبعون شعيرة وستة وتسعون شعيرة عند الحساب وعليه أهل سمرقند ، والشعيرة ست خردلات والخردلة اثنا عشر فلساً ، والفلْس ست فتيلات والفتيلة ست نقيرات ، والنقيرة ثمانية قطميرات ، والقطمير اثنا عشر ذرة ؛ انتهى .

قيل : وقد يقسم الطسوج إلى ثلاثة أقسام يسمى كل قسم حبة ، و بعضهم يقسم الدينار إلى ستين قسما يسمّى كل قسم حبة ، فالحبة على هذا سدس العشر ؛ وفى بحر الجواهر المثقال بحساب الدراهم درهم وثلاثة أسباع درهم ، و بحساب الطساسيج أربعة وعشرون طسوجا ، و بحساب الشعيرة ستة وتسعون شعيرة ، والمثاقيل الجمع ، انتهى .

***

فصل الميم

(الثرم) بالزاى المعجمة[1] عند أهل العروض هو اجتماع الخرم والقبض ، كذا فى عنوان الشرف .

---

(١) فى جامع الرموز : القراط

(٢) فى جامع الرموز : البلاد

(٣) جامع الرموز ١ / ١٩١

(١) كذا فى الأصل وهو بالراء لا بالزاى المعجمة واشتقاقه كما فى القاموس من الثرم وهو لغة انكسار السن من أصلها أو سن من الثنايا والرباعيات وليس فى عنوان الشرف الذى نقل عنه المصنف ما يفيد أنه بالزاى المعجمة وإن كان قد ورد مصحفا فى النسخة التى رجعنا إليها وهى طبعة القاهرة ١٩٠٠ ص ٥٠ ولاشك أنه تصحيف عن الثرم .

وفى بعض رسائل عروض أهل الغرب: الخرم بعد القبض إن كان فى فعولن فهو ثرم وفى مفاعيلن شتر ، انتهى ؛ وعلى هذا تحمل عبارة عنوان الشرف بدليل أنه عرّف الشتر بهذا التعريف بعينه ، فلو لم تحمل على هذا لزم تساوى الثرم والشتر ، وفى تصريفات[1] السيد الجرجانى الثرم وهو حذف الفاء والنون من فعولن ليبقى عول فينقل إلى فعل و يسمى أثرم .

(الثلم) بالفتح : [رخته كردن] كما فى الصراح .

وعند أهل العروض حذف فاء فعولن فيبقى عولن و يوضع موضعه فعلن ، والركن الذى فيه الثلم يسمى أثلم ، كذا فى عنوان[2] الشرف وعروض سيفى ، وفى بعض رسائل عروض أهل الغرب الخرم وهو إسقاط أول متحرك من الوتد المجموع إذا كان الجزء صدر البيت فإن كان ذلك فى فعولن سالما فهو الثلم . وفى رسالة قطب الدين السرخسى الثلم خرم السالم ، والخرم إسقاط أول الوتد المجموع والسالم الجزء الذى لا زحاف فيه : [وفى جامع الصنائع أن الثلم إسقاط الأول المتحرك فيصير مفاعلين مفعولن ، وفعولن فعلن][3] انتهى ولا يخفى ما فى هذه العبارات من التخالف .

(١) التعريفات ٣٢ وقوله فى التعريفات إلى المنقول لم يرد فى م .

(٢) عنوان الشرف ٥٨

(٣) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« ودر جامع الصنائع گويد : خدم وثلم افكندن متحرك اول باشد تا از مفاعيلن مفعولن واز فعولن فعلن گردد » .

(الثّماميّة) فرقة من المعتزلة أتباع ثمامة ابن أشرس النميرى[1] ؛ قالوا : الأفعال المتولدة لا فاعل لها ، والمعرفة متولّدة من النظر ، وأنها واجبة قبل الشرع ، واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون فى الآخر ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا ، وكذا البهائم والأطفال ، والاستطاعة سلامة الآله وهى قبل الفعل ، ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور ، والمعارف كلها ضرورية ، ولا فعل للإنسان غير الإرادة ، وما عداها حادث بلا محدث ، والعالم فعل الله تعالى بطبعه أى صدر عنه بالإيجاب فلزمهم قدم العالم ، كذا فى شرح المواقف[2] .

***

فصل النون

(الثخن) بالخاء المعجمة : [سطبر شدن] كما فى بحر الجواهر ، وفى كنز اللغات : [ثخن سطبرى ثخين سطبر] وعند الحكماء هو الجسم التعليمى ، وهو حشو يحصره سطح أو سطوح أى حشو يحيط به سطح واحد كما فى الكرة أو سطوح أى أكثر من سطح واحد سواء كان سطحان كما فى المخروط المستدير ، أو سطوح كما فى المكعب .

وبالجملة ففى السطح أو السطوح شيئان :

أحدهما : الجسم الطبعى المنتهى إلى السطوح .

(١) فى الأصل النمرى وصحح فى ل

(٢) شرح المواقف ٢ /٤٨٣

وثانيهما : البعد النافذ فى أقطاره الثلاثة ، السارى فيها الواقع حشوها وهو الجسم التعليمى والثخن ، فإن كان الثخن نازلاً أى آخذا من فوق إلى أسفل يسمى عمقاً كما فى المـاء ، وإن كان صاعداً أى آخذا من الأسفل إلى فوق يسمى سمكا كما فى النبت ؛ وقد يطلق على الثخن مطلقاً سواء كان نازلاً أو صاعداً ، والبعض عرف الثخن بأنه حشو ما بين السطوح ، وفيه أنه منقوض بالـكرة إذ ليس له سطوح إلا أن يقال ببطلان الجمعية بدخول لام التعريف .

وفى الطوالع المقدار إن انقسم فى الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمى والثخين ، والثخن اسم لحشو ما بين السطوح ، فإن اعتبر نزولاً فعمق ، وإن اعتبر صعوداً فسمك ، انتهى؛ قال السيد السند فى حاشيته: اعلم أن الجسم التعليمى أتم المقادير ، ويسمى ثخناً لأنه حشو ما بين السطوح ، وعمقاً إذ اعتبر النزول لأنه ثخن نازل ، وسمكاً إذا اعتبر الصعود فإنه ثخن صاعد ، هكذا قال فى شرح الملخص .

فعلم أن الجسم التعليمى لا يسمى بالثخين إذ معناه ذو الثخن ، وعرفه بحشو ما بين السطوح ، وهو نفس الجسم التعليمى، فلو أطلق عليه الثخين لـكان الجسم التعليمى ذا جسم تعليمى ، وتوجيه ما قال أن يُحمل الحشو على المعنى المصدرى أعنى التوسط فيـكون الجسم التعليمى ذا توسط ، انتهى .

وفى شرح الإشارات وحاشية المحاكمات فى بيان أن الجسم ثخنا متصلا ما حاصله أن الثخن مقول بالاشتراك على حشو ما بين السطوح ، وعلى الأمر الذى يقابله رقة القوام ، وهو غلظ القوام ، وهو أيضاً حشو ما بين السطوح لـكنه صعب الانفصال ، وكذا الثخين مقول بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح ، وهو فصل الجسم التعليمى ، يفصله عن الخط والسطح وعلى ما يقابل الرقيق من الأجسام ، وهو الغليظ ؛ فإن قلت الجسم التعليمى حشو ما بين السطوح وذو الحشو إنما هو الجسم الطبعى ، قلت المراد من الحشو المصدر أى التخاخل والتوسط ، فالمتخاخل والمتوسط هو الجسم الطبعى ، ولذا حمل أيضاً على غلظ القوام لا على الغليظ .

(الثمن) بفتحتين ، هو : ما يلزم بالبيع ، وإن لم يقوم به كذا فى جامع الرموز[1] ، فالقيمة ما قوم به مقوم ، والثمن قد يكون مساوياً للقيمة ، وقد يكون زائداً عنه ، وقد يكون ناقصاً عنه ، ويجىء أيضاً فى لفظ المـال .

والحاصل أن ما يقدّره العاقدان بكونه عوضاً للمبيع فى عقد البيع يسمى ثمنا ، وما قدّره أهل السوق وقرروه فيما بينهم وروّجوه فى معـاملاتهم يسمى قيمة ، ويقال له فى الفارسية [نرخ بازار] وفى البرجندى فى فصل الصرف قال الفرّاء : الثمن عند العرب ما يكون ديناً فى الذمة والدراهم والدنانير لا تستحق بالعقـد إلا ديناً فى الذمة ، والعرض لا يستحق بالعقد إلا عينا ، فـكانت مبيعة فى كل حال والمـكيل والموزون ، يستحق بالعقد تارة عينا وتارة دينا ، فإن كان معيناً فى العقد كان مبيعاً ، وإن

(١) جامع الرموز ٢/٢

لم يكن معيناً وصحبه الباء وقابله مبيع فهو ثمن ؛ ونوع آخر وهو سلعة فى الأصل كالفلوس ، فإن كانت رائجة كانت ثمنا وإن كانت كاسدة كانت سلعة ، والثمن إذا أطلق يراد به الدراهم والدنانير .

(الثامنة) عند أهل الهيئة : والمنجمين هى سدس عشر السابعة سواء أخذت السابعة من الدرجات أو من الساعات .

(المثمن) هو اسم مفعول من باب التفعيل .

وهو عند المحاسبين سطح يحيط به ثمانية أضلاع متساوية ، فإن لم تكن متساوية لا يسمى بالمثمن بل بذى ثمانية أضلاع .

وعند أهل التكسير : هو وفق مشتمل على أربعة وستين بيتا[1] ويسمّى بمربع ثمانية فى ثمانية .

وعند أهل العروض : يطلق على بحر مشتمل على ثمانية أجزاء .

وعند الشعراء يطلق على قسم من المسمّط ، كما يجىء فى فصل الطاء من باب السين .

(الثومنية) فرقة من المرجئة أصحاب أبى معاذ الثومنى ، قالوا : الإيمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والإخلاص والإقرار بما جاء به الرسول ، وترك كله أو بعضه كفر ، وليس بعضه إيمانا ولا بعض إيمان ، وكل معصية لم يجمع على أنها كفر فصاحبه يقال فيه إنه فسق وعصى ولا يقال إنه فاسق ؛ ومن ترك الصلاة مستحلاً كفر ، ومن تركها بنيّة القضاء لا يكفر ، ومن قتل نبيًّا أو لطمه كفر لأنه دليل لتكذيبه وبغضه ، وبه قال ابن الراوندى وبشر المريسى ، وقال[1] السجود للصنم ليس كفراً بل علامة الكفر ، كذا فى شرح[2] المواقف .

(١) فى الأصول : بيوتا

* * *

فصل الياء

(الثناء) بالمد : هو ذكر ما يُشعر بالتعظيم ، وقد يطلق على الإتيان بما يشعر بالتعظيم ، فقيل إنه حقيقة فيهما ، وقيل فى الأول فقط ، وأما فى الثانى فمجاز مشهور ، كذا ذكر عبد العلى البرجندى فى حاشية[3] الجغمينى ، والمعنى الثانى أعم لاختصاص الأول باللسان بخلاف الثانى ، والمعتبر عند البلغاء فى الثناء أن يذكر فى النظم ، كما فى جامع الصنائع ، فالثناء بالمعنى الأول أعم مطلقاً من الحد لأنه عبارة عن ذكر ما ينبىء عن تعظيم المنعم على قصد التعظيم ، والثناء مطلق عن قصد التعظيم ، وكذا بالمعنى الثانى لأنه أعم من الأول ، والأعم من الأعم من الشىء أعم من ذلك الشىء والثناء بالمعنى الأول أعم من وجه من الشكر لأنه عبارة عن فعل ما ينبىء عن تعظيم المنعم بإزاء النعمة سواء كان باللسان أو الجنان أو الأركان ، والثناء مختص باللسان لكنه عام من حيث إنه بإزاء

(١) فى شرح المواقف : وقالا
(٢) شرح المواقف ٢ /٤٩١
(٣) حاشية على البرجندى على شرح الجغمينى ٢

النعمة أو غيرها مثل نسبة الحمد إلى الشكر ، فالثناء بالمعنى الأول وكذلك الحمد أعم من الشكر باعتبار المتعلق ، وأخص باعتبار المورد ، والشكر بالعكس ، والثناء بالمعنى الثانى أعم مطلقا من الشكر لأنه غير مختص بالنعمة ، هكذا يفهم من المطول[1] وحواشيه .

(الثنى) كالكريم هو ماألقى ثنيته أى الأضراس الأربع التى فى مقدّم الفم الاثنان منها من فوق والاثنان من تحت ، وقد اختلفت الدواب فى ذلك ، وفى المهذب الثنى : [اسب وكاو وكوسبند سه ساله واشتر ينج ساله] الأثناء والثنيات الجمع ، وفى كنز اللغات [ثنى كاو وكوسبند دوساله كه بادر سيوم نهاده باشد وشترينج ساله كه بادرششم نهاده باشد واهوى شش ساله] وفى البرجندى فى كتاب الأضحية الثنى من الضأن والمعز ما استكمل الثانية ودخل فى الثالثة ، وعند أكثر الفقهاء الثنى من الضأن والمعز ما مضى عليه الحول ودخل فى الثانية .

وفى النهاية الجزرية أن الثنى من الغنم ما دخل فى السنة الثالثة ، وعلى مذهب أحمد بن حنبل ما دخل فى السنة الثانية ، والثنى من البقر ما أتى عليه حولان ودخل فى الثالثة كما فى الهداية ، وفى الخلاصة هو ما أتى عليه ثلاث سنين ويمكن التوفيق بينهما بأدنى تجوز ، والثنى من الإبل ما أتى عليه خمس

(١) المطول وحواشيه ٧٢٦ ط الهند

سنين ودخل فى السادسة ، وفى الخزانة ما أتى عليه أربع سنين وطمن فى الخامسة ، انتهى كلام البرجندى. وفى جامع الرموز[1] قيل الثنايا ابن حول وابن ضعفه وابن خمس من ذوى ظلفٍ وخفّ ، لكن فى كتب اللغة هو من ذى ظلف ما دخل فى السنة الثالثة ، ومن ذى خف فى السادسة وهكذا فى المحيط ، لكنه قال هو من الغنم ما دخل فى الثانية ثم قال هذا كله قول الفقهاء فهم يوافقون أهل اللغة فى الأكثر .

(الثنوية) فرقه من الكفرة يقولون باثنينيّة الإله ، قالوا : نجد فى العالم خيرًا كثيراً وشراً كثيراً ، وأن الواحدلا يكون خيراً شريراً بالضرورة ، فلكل منهما فاعل على حدة وتبطله دلائل الوحدانية ، ومنع قولهم الواحد لا يكون خيراً شريراً بمعنى أنه يُوجد خيراً كثيراً وشرًا كثيراً .

ثم المانوية[2] والديصانية من الثنوية قالوا : فاعل الخير هو النور ، وفاعل الشر هو الظلمة ؛ وفساده ظاهر لأنهما عرَضان ، فيلزم قِدَم الجسم وكون الإله محتاجاً إليه ، وكأنهم أرادوا معنى آخر سوى المتعارف فإنهم قالوا النور حى عالم قادر سميع بصير .

والمجوس منهم ذهبوا إلى أن فاعل الخير هو يزدان ، وفاعل الشر هو أهرمَن ، ويعنون به

(١) جامع الرموز ٢/٢٠١

(٢) فى الأصول للأمونية وفى ل المانوية مصححة

الشيطان ، كذا فى شرح المواقف[١] ، فى مبحث التوحيد .

وفى الإنسان الكامل[٢] فى باب سر الأديان ذهب طائفة إلى عبادة النور والظلمة لأنهم قالوا إن اختصاص الأنوار بالعبادة لهؤلاء أولى فعبدوا النور المطلق حيث كان فسموا النور يزدان والظلمة أهرمن، وهؤلاء هم الثنوية ، فهم عبدوا الله سبحانه من حيث نفسه تعالى لأنه سبحانه جمع الأضداد بنفسه ، فشمل المراتب الحقيه والخلقية ، وظهر فى الوصفين بالحكمين وفى الدارين بالنعتين ، فما كان منه منسوباً إلى الحقيقة الإلهية ، فهو الظاهر فى الأنوار ، وما كان منه منسوباً إلى الحقيقة الخلقية ، فهو عبارة عن الظلمة فعبدت النور لهذا السر الإلهى والجامع للوصفين والضدين .

ثم ذهب طائفة إلى عبادة النار لأنهم قالوا مبنى الحياة على الحرارة الغريزية وهى معنى ، وصورتها الوجودية[٣] هى النار فهى أصل الوجود وحدها فعبدوها وهؤلاء هم المجوس ، فهم عبدوا الله سبحانه من حيث الأحدية ، فكما أن الأحدية مفنية[٤] لجميع المراتب والأسماء والصفات كذلك النار فإنها أقوى الاسطقسات وأرفعها لا يقاربها طبيعة إلا وقد

(١) شرح المواقف ٢/٣٤٥

(٢) الإنسان الكامل ٢/١٢٥

(٣) فى الأصول: الوجودى

(٤) فى الأصول : معنية بجميع والتصويب عن الإنسان الكامل .

تستحيل إلى النار لغلبة قوتها ، فلهذه اللطيفة عبدت النار .

(الثانية) عند أهل الهيئة : والمنجمين هى سدس عشر الدقيقة التى هى سدس عشر الدرجة أو الساعة اهـ .

(المثانى) كمساجد عند المنجمين : يطلق على المرفوع مرتين ، كما يجىء فى فصل العين من باب الراء .

وشرعاً يطلق على القرآن كله لاشتماله على الوعد والوعيد ، وعلى ذكر الجنة والنار ، وعلى المبدأ والمعاد ، وعلى الأمر والنهى ، وعلى الأحكام الاعتقادية والعملية وعلى مراتب السعداء ومنازل الأشقياء ؛ وعلى سورة منه وهو فاتحة الكتاب لاشتمالها على الوعد والوعيد فى قوله : (مالك يوم الدين) وعلى أحوال الأبرار والفجار فى قوله : (الذين أنعمت) إلى آخر السورة ، ولأنها تُثنى فى الصلاة ، والإنزال إن صح أنها نزلت بمكة حين فُرضت الصلاة ، و بالمدينة لمّا حُوِّلت القبلة ، هكذا فى البيضاوى[١] وغيره ، وعلى السور التى أيها أقل من مائة آية ، و يجىء فى لفظ السورة فى فصل الراء المهملة من باب السين .

(المثنوى) [عند الشعراء أبيات متفقة فى الوزن لكل بيت منها قافيتان وكل بيت على قافية خاصة و يسمى أيضاً المزدوج ، كذا فى مجمع الصنائع و يتضح

(١) البيضاوى فى تفسير قوله تعالى : ولقد آتيناك سبعاً من المثانى والقرآن العظيم ، من سورة الحجر .

من الاستقراء أنهم لا ينظمون المثنوى فى البحار الطويلة مثل بحر الرجز التام والرمل التام وأمثالها ، وأوزان المثنوى تبدو فى الخمسة[1] وهى اسكندرنامه ، ومخزن أسرار ، وخسرو وشيرين ، وهفت بيكر ، وليلى ومجنون ، كذا فى جامع الصنائع][2] .

(الاثنينية) هى كون الطبيعة ذات وحدتين ، ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة أو وحدات ، والاثنان هما الغيران ؛ وقال بعض المتكلمين ليس كل اثنين بغيرين ، وستعرف تفصيله فى لفظ التغاير فى فصل الراء من باب الغين المعجمة .

(التثنية) [تثنية الشىء][3] .

وعند النحاة ، ويسمى المثنى أيضاً ، هو اسم لحق آخره ألف أو ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة ليدل على أن معه مثله من جنسه ، كذا قال ابن الحاجب فى الكافية .

(١) يقصد خمسة نظامى الكنجوى الشاعر الفارسى المتوفى سنة ٦٠٨

(٢) عبارة فارسية بالأصل نصها :
« نزد شعراد ايبا تيست متفق در وزن كه هر يكى از ان دو قافيه دارد وهر بيق بر قا فيهٔ خاص على حده است وايرا مزدوج نيز نا مند كذا فى مجمع الصنائع .
واز استقراء معلوم شده كه در هر بحر هاى بزرگك مثنوى نگويند چنانكه بحر رجز تام ورمل تام وهزج تام وأمثال آن . واوزان مثنوى همان است كه در خمسه است وآن سكندر نامه ومخزن الأسرار وخسرو وشيرين وهفت پيكر وليلى ومجنون است »

(٣) يذكر فى الأصل اللفظ الفارسى « دوتا كردن »

فقوله . آخره بتقدير المضاف أى آخر مفرده أى واحده أو قدّر بعد قوله ونون مكسورة قولنا مع لواحقه ، فحينئذ أيضاً يكون التثنية مجموع المفرد والألف أو الياء والنون ولو لم يقدر لما صدق التعريف إلا على مسلم من مسلمان ومسلمين كما لا يخفى ، ولو اكتفى بظهور المراد لاستغنى عن هذه التكلفات .

وقوله : ليدل إلى آخره أى ليدل ذلك اللحوق على أن معه أى مع مفرده مثله فى العدد يعنى الواحد حال كون ذلك المثل من جنسه أى جنس مفرده باعتبار دخوله تحت جنس الموضوع له بوضع واحد مشترك بينهما ، ولو أريد بقوله مثل ما يماثله فى الوحدة والجنس جميعاً لاستغنى عن قوله من جنسه ؛ وفى هذا القول إشارة إلى فائدة لحوق هذه الحروف بالاسم المفرد ، وإلى أنه لا يجوز تثنية الاسم باعتبار معنيين مختلفين ، فلا يقال قُرْان ويراد به الطُّهر والحيض على الصحيح خلافاً للأندلسى فإنه يجوز عنده تثنية المشترك اللفظى .

فإن قلت : يُشكل هذا بالأبوين للأب والأم والقمرين للقمر والشمس ، قلنا : جاز أن يجعل الأم مسماة باسم الأب ادّعاء لقوة التناسب بينهما ثم يُؤوّل الاسم بمعنى المسمى به ليحصل[1] مفهومٌ متناولٌ لهما فيتجانسان ، فيثنى باعتباره ، فيكون معنى الأبوين المسمين بالأب ، وكذا الحال فى

(١) فى د : ليحل

الشمس بالنسبة إلى القمر ، ويسمى هـذا بالتثنية التغليبية[١] .

فإن قلت : ليعتبر مثل هذا فى القَرء أيضاً بلا احتياج إلى ادعاء اسميّته للطهر والحيض فإنه موضوع لها حقيقة وليؤوّل بالمسمى به ليحصل مفهوم يتناولها ؛ قلنا: لا شبهة فى صحة هذا الاعتبار ، لـكن الـكلام فى جواز تثنيته بمجرد الاشتراك اللفظى بينهما وهو الذى اختلف فيه ، وبهذا الاعتبار صح تثنية الأعلام المشتركة حقيقـةً أو ادعاء وجمعها فزيد مثلا إذا كان علما للـكثيرين يؤول بالمسمى بزيد ثم يثنى ويجمع ، وكذا عمر إذا صار علما ادعائياً لأبى بكر يؤول بالمسمى بعمر ثم يثنى ويجمع ؛ ورده البعض وقال : الأولى أن يقال الأعلام لـكثرتها استعمالا وكون الخفة مطلوبة فيها يكفى لتثنيتها وجمعها مجرد الاشتراك فى الاسم بخلاف أسماء الأجناس ، فعلى هذا القول ينبغى أن لا يذكر فى تعريف التثنية قيد « من جنسه » ؛ هذا كله خلاصة ما فى شروح[٢] الـكافية .

فائدة : قد يثنى الجمع أو اسم الجمع بتـأويل الفريقين نحو الجمالين والقومين ، وقد جاء المثنى بلفظ الجمع مضافاً إلى مثنى ، هو بعضه نحو : (فقد صَغَتْ قلوبُكما)[٣] و (فاقطعوا أيدِيَهُمَا)[٤]

ولا يقال أفراسكما لعدم البعضية ، كذا فى الوافى وحواشيه .

(الاستثناء) ويسمى بالثنيا بالضم أيضاً على ما يستفاد من الصراح قال : الثُّنيا بالضم والثَّنوى بالفتح اسم من الاستثناء .

هو عند علماء النحو والأصول : يطلق على المتصل والمنقطع .

قيل : إطلاقه عليهما بالتواطؤ والاشتراك المعنوى ، وقيل بالاشتراك اللفظى ، وقيل : فى المتصل حقيقة وفى المنقطع مجاز ، لأنه يفهم المتصل من غير قرينة ، وهو دليل المجاز فى المنقطع .

ورُدّ بأنه إنما يفهم المتصل لـكثرة استعماله فيه لا لـكونه مجازاً فى المنقطع ، كالحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف ، وقيل : لأنه مأخوذ من ثنيت عنان الفرس أى صرفته ولا صَرْف إلا فى المتصل ، وقيل : لأن الباب يدل على تـكرير الشىء مرتين أو جعله ثنتين متواليتين أو متنائيتين ولفظ الاستثناء من قياس الباب ، وذلك أن ذكره يثنى مرة فى الجملة ومرة فى التفصيل ، لأنك إذا قلت خرج الناس ففى الناس زيد وعمرو فإن قلت إلا زيداً فقد ذكرت مرة أخرى ذكراً ظاهراً ، وليس كذلك إلا فى المتصل فعلى هذا هو مشتق من التثنية .

ورُدّ بأنه مشتق من التثنية كأنه ثنى الـكلام بالاستثناء ، بالنفى والاستثناء ، وهو متحقق فى المتصل والمنقطع جميعاً ، وأيضاً على تقدير اشتقاقه من ثنيت عنان الفرس لا يلزم أن لا يكون حقيقة إلا

---

(١) فى الأصول : التغلبى .
(٢) انظر شرح الرضى على الـكافية ٢/١٦٠
(٣) ٤ التحريم ٦٦
(٤) ٣٨ المائدة ٥

فى المتصل ، لجواز أن يكون حقيقة فى المنقطع أيضاً باعتبار اشتقاقه من أصل آخر كما عرفت .

والقائل بالتواطوء ، قال : العلماء قالوا الاستثناء متصل ومنقطع ، ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركا بين الأقسام .

ورُدّ بأن هذا إنما يلزم لو كان التقسيم باعتبار معناه الموضوع له ؛ وهو ممنوع لجواز أن يكون التقسيم باعتبار استعماله فيهما ، بأى طريق كان ؛ وهذا كما أنهم قسموا اسم الفاعل إلى ما يكون بمعنى الماضى والحال والاستقبال مع كونه مجازاً فى الاستقبال بالاتفاق ، قالوا : وأيضاً الأصل عدم الاشتراك والمجاز فتعين التواطوء .

ورُدّ بأنه لا يثبت اللغة بلوازم الماهية كما اثبتم ماهية التواطوء للاستثناء بأن من لوازمها عدم مخالفة الأصل ، بل طريق إثباتها النقل ؛ فهذا الكلام يدل على أن الخلاف فى لفظ الاستثناء ، وظاهر كلام كثير من المحققين أن الخلاف فى صيغ الاستثناء لا فى لفظه لظهور أنه فيهما مجاز بحسب اللغة ، حقيقة عرفية بحسب النحو ، هكذا ذكر المحقق(١) التفتازانى فى حاشية العضدى .

فمن قال بالتواطوء عرّفه : بمادل على مخالفته بإلا غير الصفة وأخواتها أى إحدى أخواتها نحو « سوى وحاشا وخلا وعدا وبَيْد » وإنما قيد إلا لغير الصفة لتخرج إلا التى للصفة نحو : (لو كان فيهما آلهةٌ إلا الله لفسدتا(١)) ، فهى صفة لا استثناء .

وفى قوله : بإلا وأخواتها احتراز من سائر أنوع التخصيص أعنى الشرط والصفة والغاية و بدل البعض والتخصيص بالمستقل .

(المستثنى) على ما فى الرضى(٢) : هو المذكور بعد إلا ، غير الصفة ، وأخواتها ، مخالفاً لما قبلها نفياً و إثباتا ؛ و يسمى بالثنيا أيضاً ؛ ولذا قيل : الاستثناء تكلّم بالباقى بعد الثنيا أى المستثنى ؛ فنى قوله له : « علىّ عشرة إلا ثلاثة» صدر الكلام عشرة ، والثنيا ثلاثة ؛ والباقى فى صدر الكلام بعد المستثنى سبعة ، فكأنه تكلّم بالسبعة وقال : « علىّ سبعة » .

و يسميه الحاسبون فى باب الجبر والمقابلة بالناقص، إذ هو لا يكون إلا ناقصاً .

(المستثنى منه) هو المذكور قبل إلاّ وأخواتها ، المخالف لما بعده أى المستثنى نفياً و إثباتا ، و يسميه الحاسبون فى باب الجبر والمقابلة بالزائد ، فإذا قلنا : « جاءنى القوم إلا زيداً » فالقوم مستثنى منه ، وزيد مستثنى ، و إذا قلنا : « عندى مائة إلا مال » فالمائة مستثنى منه وزائد ، والمال مستثنى وناقص .

ثم إن كان المستثنى من جنس المستثنى منه

---

(١) التفتازانى فى حاشية العضدى ٢/١٣٢

(١) ٢٢ الأنبياء ٢١

(٢) الرضى على الكافية ١/٢٠٦

فالاستثناء متصل نحو: « جاءني القوم إلا زيداً » وإن لم يكن من جنس المستثنى منه فالاستثناء منقطع ويسمى منفصلا أيضاً نحو: « جاءني القوم إلا حماراً » ؛ ومن قال بالاشتراك اللفظي أو المجاز عرّف الاستثناء المنفصل بما دل على مخالفته بإلاّ ، غير الصفة ، أو إحدى أخواتها من غير إخراج ، والمتصل بما دل على مخالفته بإلاّ غير الصفة أو إحدى أخواتها مع إخراج ، فحينئذ لا يمكن الجمع بينهما بحد واحد ؛ لأن مفهومه حينئذ حقيقتان مختلفتان .

فإن قيل : ربما تجتمع الحقائق المختلفة في حد كأنواع الحيوان ، قلنا ذلك عند اتحاد مفهوم مشترك بينهما ، والتقدير ههنا تعدّد المفهوم ، ثم المراد بالإخراج المنع عن الدخول مجازاً ، ولا ضير في ذلك ، فإن تعريفات القوم مشحونة بالمجاز وذلك لأنه إن اعتُبر الإخراج في حق الحكم فالبعض المستثنى غير داخل فلا إخراج حقيقة ، وإن اعتبر في حق تناول اللفظ إياه وانفهامه منه فلأن التناول بعد باق .

وللتحرز عن المجاز عرّف الاستثناء المتصل صاحب التوضيح بأنه : المنع من دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه ، أي في حكم صدر الكلام بإلاّ وأخواتها .

وقال الغزالي : الاستثناء المتصل هو قولٌ ذو صيغ مخصوصة محصورة دالٌّ على أن المذكور به لم يرد بالقول الأول ؛ ثم ذكر أن القول احتراز عن التخصيص لأنه قد لا يكون بقول ، بل بفعل ، أو قرينة ، أو دليل عقلي ، وإذا كان بقول فلا ينحصر صيغه ، فلهذا احترز بصيغ مخصوصة عن مثل : « رأيت المؤمنين ولم أر زيداً » إذ المراد من الصيغ أدوات الاستثناء ، وحينئذ لا يرد ما قيل : من أنه يرد على طرده الشرط والصفة بمثل الذي ، والغاية كأَكْرِمْ[1] بني تميم إن دخلوا داري ، أو الذين دخلوا داري أو الداخلين في داري ، أو إلى أن يدخلوا ، والمراد ذو إحدى صيغ مخصوصة ، فلا يرد على عكسه « قام القوم إلا زيداً » فإنه ليس بذي صيغ بل ذي صيغة واحدة .

وأجيب أيضاً : بأن هذا مندفع لظهور المراد ، وهو أن جنس الاستثناء ذو صيغ وكل استثناء[2] ذو صيغة ، والمناقشة في مثله لا يحسن كل الحسن .

وبقوله « دال » خرج المنقطع لأنه لم يتناول المذكور حتى يفيد عموم إرادته .

وقيل : هذا الحد لأدوات الاستثناء كأنه قال أدوات الاستثناء كلمات ذوات[3] صيغ ، ووجه تقييد الصفة بمثل الذي أن الذي يذكر بعده شيء ، هو الصلة كأدوات الاستثناء يُذكر بعدها المستثنى ، وهذا خبط عظيم .

(١) في ل ود : كأكرم
(٢) في ل ود : الاستثناء
(٣) في الأصول: ذو

وقيل فى الإحكام : الاستثناء المتصل لفظ متصل بجملة لا يستقلّ بنفسه دال على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به ، ليس بشرط ولا صفة ، ولا غاية ، واحترز بالمتصل عن المفصل من لفظ أو عقل أو غيرهما.

و بقوله : لا يستقل عن اللفظ المتصل المستقل مثل: قام القوم ولم يقم زيد .

و بقوله : دال عن المتصلات الغير المخصصة .

و بقوله : ليس بشرط إلخ عن تلك الثلاث ، ويرد على طرده قام القوم إلا زيد ، وما قام القوم بل زيد أو لكن زيد ، وعلى عكسه ما جاء إلا زيد بعدم الاتصال بالجملة بناء على أن زيداً فاعل .

وقيل : النقل ليس بصحيح فإن المذكور فى الأحكام أنه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به بحرف إلاّ أو إحدى أخواته ليس بشرط ولا صفة ولا غاية ، فاللفظ احتراز عن غير اللفظ من الدلالات المخصوصة الحسية أو العقلية أو العرفية .

و بالمتصل عن الدلائل المنفصلة .

و بقوله : لا يستقل من مثل قام القوم ولم يقم زيد .

و بقوله : دال عن الصيغ المهملة .

و بقوله على أن مدلوله عن الأسماء المؤكدة والنعتية نحو جاءنى القوم العلماء كلهم ، و بحرف إلاّ وأخواتها عن مثل : قام القوم دون زيد أولا زيد ، وفوائد باقى القيود ظاهرة؛ ومثل ما جاء إلا زيد، فى تقدير ما جاء أحد إلا زيد فإن مذهب الجمهور أن المفرغ استثناء متصل ليس بفاعل ولا مفعول حقيقة ؛ ولذا جاز : ما جاء إلا هند ، وامتنع : ما جاء هند بدون تأنيث الفعل ، وذهب بعضهم إلى أن الفاعل مضمر و إلا زيد بدل .

تنبيه : قال المحقق التفتازانى فى حاشية العضدى : الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر ، أعنى الإخراج أو المخالفة ، و بمعنى المستثنى وهو المخرج والمذكور بعد إلاّ من غير إخراج ، و بمعنى اللفظ الدال على ذلك كالشرط أو الصفة، فإذا قلنا «جاءنى القوم إلا زيداً» فالاستثناء يطلق على إخراج زيد المخرج ؛ وعلى لفظ زيد المذكور بعد إلاّ ، وعلى مجموع إلاّ زيد ، و بهذه الاعتبارات اختلفت العبارات فى تفسير الاستثناء ، ويجب حمل كل تفسير على ما يناسبه من المعانى الأربعة ، فمن عرف الاستثناء بما دل على مخالفة إلخ فقد أراد به المعنى الأخير ؛ ومن عرفه بأنه لفظ متصل بجملة إلخ فالظاهر منه أنه أراد به المستثنى ؛ انتهى كلامه .

أقول : ومن عرفه بالمنع من الدخول إلخ فقد أراد به المعنى المصدرى ؛ ومن عرفه بقوله ذو صيغ إلخ فقد أراد به مجموع إلا زيداً أى المعنى الأخير أيضاً .

فائدة : قيل لا يكون المنقطع إلا بعد إلا وغير و بيد مضافا إلى أن مشددة .

فائدة : لا بد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه ؛ وقد يكون بأن ينفى من المستثنى الحكم الذى ثبت للمستثنى منه نحو : « جاءنى القوم إلا حماراً » فقد نفينا المجىء من الحمار بعد ما أثبتناه للقوم ؛ وقد يكون بأن يكون المستثنى نفسه حكما آخر مخالفاً للمستثنى منه بوجه مثل ما زاد إلا مانقص وما نفع إلا ما ضرّ ، فما الأولى نافية والثانية مصدرية والمعنى ما زاد لكن النقصان فعله أو لكن النقصان شأنه وأمره ، وعلى ما قدره السيرافى ، فالنقصان هو المستثنى حكم مخالف للزيادة وهى المستثنى منه ، وكذا الحال فى ما نفع إلا ما ضرّ ، وليس المعنى ما زاد شيئاً غير النقصان ، على أن يكون فاعل زاد مبهما ، ومفعوله محذوفاً على ما قيل ، لأنه حينئذ يكون متصلا مفرغا لا منقطعا ؛ ولا يقال : ما جاءنى زيد إلا أن الجوهر الفرد حتى إذ لا مخالفة بينهما بأحد الوجهين .

فائدة : قال أهل العربية الاستثناء من الإثبات نفى ، ومن النفى إثبات ، فلو قال « له علىّ عشرة إلا تسعة إلا ثمانية » وجبت تسعة إذ المعنى : إلا تسعة لا يلزمنى إلا ثمانية يلزمنى ، فيلزم الثمانية والواحد الباقى من العشرة ؛ والطريق فيه وفى نظائره أن يجمع كل ما هو إثبات وكل ما هو نفى و يسقط المنفىّ من المثبت فيكون الباقى هو الواجب ، ثم إن كان المذكور أولا شَفْعاً فالأشفاع مثبتة، أو وِتْراً فعكسه ، كذا فى شرح المنهاج و به قال الشافعى (رح) .

وقال الحنفية : إنه ليس كذلك بل هو تكلّم بالباقى بعد الثنيا ، وتوضيح ذلك يطلب من العضدى[1] والتوضيح وحواشيهما .

فائدة : اختلف علماء الأصول فى كيفية دلالة الاستثناء على المقصود على ثلاثة أقوال :

الأول : أن العشرة فى قولنا عندى عشرة إلاّ ثلاثة مجاز عن السبعة أعنى أطلق العشرة على السبعة مجازاً و إلا ثلاثة قرينة .

والثانى : أن المراد بعشرة معناها أى عشرة أفراد ، فيتناول السبعة والثلاثة معاً ثم أخرج منها ثلاثة ثم أسند الحكم إلى العشرة المخرج منها ثلاثة وهو سبعة، فلم يقع الإسناد إلا على سبعة .

والثالث : أن المجموع أعنى عشرة إلا ثلاثة ، هو موضوع بإزاء سبعة حتى كأنها وُضع لها اسمان ، مفرد وهو سبعة ، ومركب هو عشرة إلاّ ثلاثة ، والتفصيل فى كتب الأصول .

اعلم أن الاستثناء إن تضمن ضرباً من المحاسن يصير من المحسنات البديعية كقوله تعالى : « فلبث فيهم ألفَ سنةٍ إلاّ خمسين عاما »[2] . فإن إخبار هذه المدة بهذه الصيغة تمهيد بعذر نوح فى دعائه على قومه بدعوة أهلكتهم عن آخرهم ، إذ لو قيل : فلبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً لم يكن

---

(١) حواشى العضدى ٢/١٣٢ وما يليها
(٢) ١٤ العنكبوت ٢٩

فيه من التهويل ما فى الأول ، لأن لفظ الألف فى الأول أول ما يطرق السمع فيشتغل بها عن سماع بقية الكلام ، وإذا جاء الاستثناء لم يبق له بعد ما تقدّمه وقع يزيل ما حصل عنده من ذكر الألف ، كذا فى الإتقان[1] .

(الاستثنائى) عند المنطقيين قسم من القياس ، ويجىء ذلك مستوفى مع بيان أقسامه من المتصل والمنفصل والمقدمة الاستثنائية فى فصل السين المهملة من باب القاف .

(الثنائية) بالضم عند المنطقيين قسم من القضية ، ويجىء فى فصل اللام من باب الحاء المهملة .

(الأثنى عشرى) عند الأطباء اسم مِعًى متصل بقعر المعدة وله فم يلى المعدة يسمى بوابا يندفع الثفل من المعدة إليه ، وهو مقابل للمرىء لأن المرىء للدخول فى المعدة وهو للخروج منها ؛ ويسمى بالاثنى عشرى لأن طوله فى البدن بهذا القدر من أصابع

(١) الإتقان ٢/٨٨

صاحبه إذا كانت منضمة ، كذا فى بحر الجواهر .

[واثنا عشرية البروج والكواكب عند المنجمين اسم قسم من الأقسام الاثنى عشرة لبرج ؛ وبيانه أنهم يقسمون كل برج إلى اثنى عشر قسما لكل قسم درجتان ونصف .

فالقسم الأول : لصاحب البيت .

والقسم الثانى : لصاحب البروج التالية لهذا البرج ، وهكذا تتوالى حتى تصل اثنى عشر برجا ، ورد هذا فى الشجرة ويسمونه فى الفارسية الاثنى عشر نصيباً أو قسما][1] .

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« واثنا عشرية البروج والكواكب نزد منجمان اسم قسمى است از دوازده اقسام يك برج وآن چنانست كه هر برجى را بدوازده قسمت كردة اند هر قسمى دو درجة ونيم باشد . پس قسم اول بهر صاحب بيت بود . وقسم دوم بهر صاحب بروج دوم كه بعد از ان برج باشد همچنين تا بدوازده برج داده شود اين در شجره گويد واين را در فارس دوازده بهره گويند »

فصل الألف

(الجُبّائية) بالضم وفتح الموحدة المشددة ، كما في الصراح : فرقة من المعتزلة أصحاب أبي علي الجُبّائي ؛ قالوا إرادة الرب لا في محل[1] ، والله متكلم بكلام يخلقه الله في جسم ، وهو غير مرئي في الآخرة ، والعبد خالق لفعله ، ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ، يخلّد في النار إذا مات بلا توبة ، ولا كرامة للأولياء ، ويجب على الله لمن يُكلّف إكمال عقله ، واللطف[2] ، والأنبياء معصومون ، كذا في شرح[3] المواقف .

(الجزْء) بالفتح وسكون الزاي المعجمة في اللغة [القطع][4] .

وعند أهل العروض حذف الضرب والعروض من البيت ، وذلك البيت الذي وقع فيه الجزء يسمى مجزوءاً ، وأصل بحر المقتضب مستفعلن

(١) عبارة شرح المواقف : إرادة الرب حادثة لا في محل .

(٢) أي يجب على الله للمكلف اللطف به ورعاية ماهو أصلح له .

(٣) شرح المواقف ٤٨٣/٢

(٤) بالفارسية « بريدن »

مفعولات أربع مرات ، وهو لا يستعمل في شعر العرب إلا مجزوءاً ، كذا في عروض سيفي ، وفي بعض رسائل العروض العربية المجزوء بيت ذهب منه جزءان ، سداسيا كان أو رباعياً ، انتهى ؛ ومآل العبارتين واحد كما لا يخفى ، ويؤيد هذا ما وقع في عنوان الشرف من أن المجزوء ، هو البيت الذي حذف عروضه وضربه ، لكن في رسالة قطب الدين السرخسي الجزء : نقص الثلث من أجزاء البيت ، انتهى ؛ فعلى هذا لا يتصور الجزء إلا في البحر المسدس .

(الجُزْء) بالضم والسكون : في اللغة [قطعة وقسم][1] ، والأجزاء الجمع ، كما في الصراح .

وفي اصطلاح العلماء يطلق على معان : منها ما يتركب منه ومن غيره شيء ، سواء كان موجوداً في الخارج أو في العقل كالأجناس والفصول فإنهما من الأجزاء العقلية إلا أن المتكلم لا يسمى الجزء الأعم المحمول ولا المساوي المحمول جزءا ، بل وصفاً[2] ، نفسياً على ما في العضدي[3] ، وحاشيته

(١) بالفارسية « پاره »

(٢) في و ل : وضعا

(٣) العضدي وحواشيه ٣٤٧/٢

للتفتازاني ، في تقسيم العلة إلى المتعدية والقاصرة في مبحث القياس .

ومن الأجزاء الخارجية : ما يسمى جزءا شائعاً كالثلث والربع ، ومنها ما يعبّر به عن الكل ، كالروح ، والرأس ، والوجه ، والرقبة من الإنسان، كما في جامع الرموز في كتاب الكفالة .

ومنها الجزء الذي لا يتجزّى المسمى بالجوهر الفرد ، وعرّف بأنه جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة أصلا ، لا قطعاً ، ولا كسراً ، ولا وهما ولا فرضا ، أثبته المتكلمون ونفاه بعض الحكماء .

فالجوهر بمنزلة الجنس : فلا يدخل فيه النقطة لأنها عرض .

وقولهم ذو وضع أي قابل للإشارة الحسية ؛ وقيل أي متحيز بالذات يخرج المجردات عند من أثبتها لعدم قبولها الإشارة الحسية ولا التحيز ؛ وقولهم لا يقبل القسمة يخرج الجسم ؛ وقولهم أصلا يخرج الخط والسطح الجوهريين لقبولهما القسمة في بعض الجهات والقسمة الوهمية ما هو بحسب التوهم جزئياً ، والفرضية ما هو بحسب فرض العقل كليا على ما يجيء في فصل الميم من باب القاف .

وفائدة إيراد الفرض أن الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره ، أو لأنه لا يقدر على إحاطة ما لا يتناهى ، والفرض العقلي لا يقف ، لتعقله الكليات المشتملة على الصغير والكبير، والمتناهي وغير المتناهي ، كذا في شرح الإشارات[1] .

فإن قلت. لا يمكن أن يتصور وجود شيء لا يمكن للعقل فرض قسمته .

قلت : المراد من عدم قبول القسمة الفرضية أن المَثَل لا يجوّز القسمة فيه لا أنه لا يقدر على تقدير قسمته أي ملاحظة قسمته وتصوّرها ؛ فإن ذلك ليس بممتنع، وللعقل فرض كل شيء وتصوره ، حتى وجود المستحيلات ، وعدم نفسه ؛ وبالجملة فالمراد بالفرض الفرض الانتزاعي لا الفرض الاختراعي ، ولا الأعم الشامل لهما .

وإن شئت الزيادة على هذا فارجع إلى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة ، ويجيء ما يتعلق بهذا في لفظ الجوهر أيضاً .

ثم هذا المعنى للجزء أعم من أكثر المعاني الآتية :

ومنها : الكتاب الذي جمع فيه أحاديث شخص واحد ، وفي شرح النخبة في بيان حد الاعتبار : الأجزاء عند المحدّثين هي الكتب التي جمع فيها أحاديث شخص واحد .

ومنها : علّة الماهية ، ويسمى ركنا أيضاً ، ويجيء في فصل اللام من باب العين المهملة .

ومنها: سدس عشر المقياس ، ويسمى درجة أيضاً تجوزاً ، ويجيء في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة .

ومنها : الدرجة ، كما يجيء في فصل الجيم من باب الدال المهملة .

ومنها : جزء من ثلثمائة وستين جزءا من أجزاء

---

(١) شرح الإشارات ص ٩ وما يليها .

الدائرة التي على وجه حجرة الاسطرلاب ، ويسمى درجة أيضاً ؛ وهي بمثابة درجات معدل النهار المسماة بالأجزاء ، والمراد بالجزء الواقع في قول المنجمين جزء الاجتماع ، وجزء الاستقبال هو الدرجة [ويقول ملا عبد العلي البرجندي في شرح الزيج الألغبيكي المراد بالجزء جزء الاجتماع الذي يقع فيه الاجتماع ، وبجزء الاستقبال موضع القمر في وقت الاستقبال إذا كان الاستقبال في الليل، وموضع الشمس إذا كان في النهار، وإذا كان في أحد الطرفين ليل لجزء الاستقبال هو الجزء الأقرب إلى أفق المشرق][(1)] .

ومنها : العدد الأقل الذي يعد الأكثر أي يفنيه كالاثنين من العشرة فإنه يعد العشرة أي يفنيه ، بخلاف الأربعة من العشرة فإنها لا تعد العشرة ، فليست جزءا منها بل هي جزءان منها ، ولذا يعبر عنهما بالخمسين ، وبالجملة فالعدد الأقل إن عد الأكثر فهو جزء له ، وإن لم يعده فأجزاء له ، وهذا المعنى يستعمله الحاسبون ، هكذا يستفاد من الشريفي في بيان النسب .

ويفهم من هذا أن الجزء هو مرادف الكسر ، ويؤيده أنهم يعبرون عن الكسر الأصم بجزء من كذا ؛ وأيضاً يقولون إذا جُزِّء الواحد الصحيح بأجزاء معينه سميت تلك الأجزاء مخرجاً وبعض منها كسر .

ومنها : ما هو مصطلح أهل العروض ، وهو ما يتركب من الأصول ويسمى ركناً أيضاً ، والأصول هي : السبب ، والوتد ، والفاصلة ، ويجمع الكل قولهم « لم أر على رأس جبل سمكة » هكذا في في عروض سيفي ، وهكذا في بعض رسائل العروض العربية حيث قال: ويتركب ذكرنا من السبب والوتد والفاصلة أجزاء تسمى الأفاعيل والتفاعيل ، من تلك الأجزاء ثمانية في اللفظ وعشرة في الحكم وتسمى فواصل وأركاناً وأجزاء .

وفي رسالة قطب الدين السرخسي :وتسمى بأصول الأفاعيل أيضاً ، ثم قال : فاثنان من تلك الأصول خماسيان مركبان من سبب خفيف ووتد مجموع ؛ فإن تقدم الوتد فهو فعولن وإن تأخر ففاعلن ؛ وستة سباعية وهي على قسمين :

الأول : ما هو مركب من وتد وسببين خفيفين ، فإن كان وتده مجموعاً ، فإن تقدم على سببيه ، فهو مفاعيلن ؛ وإن توسط بينهما فهو فاعلاتن ، في غير المضارع ، وإن تأخر عنهما فهو مستفعلن في البسيط ، والرجز ، والسريع ، والمنسرح ؛ وإن كان وتده مفروقاً فإن تقدم على سببيه ، فهو فاعلاتن في المضارع خاصة ، وإن توسط بينهما فهو مس تفع لن في الخفيف ، والمجتث ، وإن تأخر عنهما فهو مفعولات .

---

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« وملا عبد العلي برجندي در شرح زيج الغ بيكي ميگويد مراد بجزاء اجتماع جزئيست كه در آن اجتماع باشد وبجز استقبال موضع قمر است در وقت استقبال اگر استقبال در شب باشد وموضع آفتاب اگر در روز باشد واگر در يكي از طرفين شب باشد آن جزء كه بأفق مشرق اقرب بود معتبر باشد »

والثانى : ما هو مركب من وتد مجموع وفاصلة صغرى ، فإن تقدم الوتد فهو مفاعلتن ، وإن تأخر فهو متفاعلن ، فإن لم يعرض لهذه الأجزاء تغيّر يخرجها من هذا الوزن فهى سالمة ، وإن عرض فمزاحَفَة ؛ انتهى كلامه . وتطلق الأجزاء على هذه الثلاثة أيضاً ، أى السبب والوتد والفاصلة [كما جاء فى جامع الصنائع ، وقد أورد العروضيون العرب أنواع هذه الأجزاء فى قولهم « لم أر على رأس جبل سمكة » ويسمى الفُرس هذه الأنواع أجزاء ، ومن تركيب الأجزاء أو تكرارها يتألف عندهم ما يعرف بالقالب ، وهو شطرا البيت ، والعرب يسمون القلب شطراً والجمع أشطار .

ومنها : ما هو مصطلح الصوفية ، جاء فى كشف اللغات : الجزء فى اصطلاح المتصوفة يطلق على الكثرة والتعين][1] .

(الأجزاء) هو جمع الجزء ومعانيها قد سبقت ، والأجزاء الأصلية والزائدة يذكر تفسيرهما فى لفظ المنوفى فصل الواو من باب النون .

(الجُزئية) بالضم عند الحكماء والمنطقيين ، يطلق على معان :

الأول : كون المفهوم بحيث يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فى ذلك المفهوم ، ويسمى ذلك المفهوم جزئياً حقيقياً .

وفى علم النحو يسمى علماً شخصياً ، قيل : وفيه بحث ؛ فإن اسم الإشارة والضمائر من الأسماء التى يكون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصاً من أفراد الجزئى الحقيقى على المذهب المختار ، ولا يسميها النحاة أعلاما .

والثانى : كون المفهوم مندرجاً تحت كلى ، ويسمى ذلك المفهوم جزئياً إضافياً ؛ والمعنى الأول أخص مطلقاً من الثانى ، ويقابل الجزئى الحقيقى الكلى الحقيقى ، والجزئى الإضافى الكلى الإضافى ، ويجىء توضيحه فى لفظ اللام من باب الكاف .

والثالث : القضية التى يكون الحكم فيها على بعض أفراد الموضوع ، هذا فى الحمليات ؛ وأما فى الشرطيات فيعتبر بالنسبة إلى بعض تقادير المقدم ، ويجىء فى لفظ المحصورة فى فصل الراء من باب الحاء المهملة ؛ وفى لفظ الشرطية فى فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة .

والرابع : العلوم التى موضوعاتها أخص من موضوع علم آخر كعلم الطب بالنسبة إلى العلم الطبيعى ، فإنه جزئى منه ؛ وقد سبق فى المقدمة فى بيان تقسيم العلوم المدونة .

والخامس الأفلاك التى هى أجزاء من أفلاك

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
«رد چنا نچه در جامع الصنائع گويد وعرب نظائر أجزاء بدين ترتيب آورده اند (لم ار على رأس جبل سمكة) . وپارسيان اين كلمات متضمن اين حركات وسكنات را اجزاء نام كرده اند وچون بعضى از ين اجزاء با بعضى مركب گردد يا مكرر شود آنرا قالب خوانند يعنى جزء بيت خوانند وعرب قالب را را جزء گويند جمع آن أجزاء است . ومنها ما هو مصطلح الصوفية در كشف اللغات ميگويد جزء در اصطلاح متصوفه كثرات وتعينات را گويند »

آخر ، ويجيء في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب الفاء .

(تجزئة النسبة) قد مر ذكرها في لفظ التأليف في فصل الفاء من باب الألف ، والنسبة الحاصلة من التجزئة تسمى بالنسبة المنقسمة ، وقد يعبر عن التجزئة بالقاء عن نسبة أخرى على ما في بعض حواشي تحرير إقليدس .

(الجُسأة) بالضم وسكون السين المهملة مثل الجرعة : هي الصلابة ، وجسأة المعـــدة صلابتها ، وكذلك جسأة الطحال ، والجسأة في الأجفان هو أن يعرض للأجفان عسر حركة إلى التغميض عن انقباض يقتضيها مع حمرة بلا رطوبة في الأكثر ، ويقال لها صلابة الأجفان أيضاً ، وجسأة الملتحمة هي صلابة تعرض في العين كلها بحيث تعسر معها حركة العين ويعرض لها تمدّد من شدة الجفاف ، كذا في بحر الجواهر .

***

فصل الباء الموحدة

(الجب) بالفتح [القطع][1] على ما في الصراح .

وعند أهل العروض : حذف السببين من مفاعلين فيبقى مفا ، ولكونه مهملا يوضع موضعه فعل بسكون اللام ، والركن الذي فيه الجب يسمى مجبوباً ، كذا في عروض سيفي .

(الجذْب) بالفتح وسكون الذال المعجمة [الشد][1] كما في الصراح .

وعند أهل السلوك : عبارة عن جذب الله تعالى عبداً إلى حضرته ، ويجيء في لفظ السلوك مع ذكر أقسام المجذوب في فصل الكاف من باب السين المهملة .

(جذب القلب) عند الأطباء علة يحس صاحبها كأن قلبه يُجْذَب إلى أسفل ، كذا في بحر الجواهر .

(المجذوب)[2] من ارتضاه الحق تعالى لنفسه ، واصطفاه لحضرة أنسه ، وطهّره بماء قدسه ، فحاز من المنح والمواهب ، ما فاز به بجميع المقامات والمراتب ، بلا كلفة المكاسب والمتاعب ، كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين بن أبي الغنائم .

(الجاذب) عند الأطباء دواء يحرك الخلط نحو السطح الذي يماسه إما بخاصية أو بتسخين ، والجاذبة هي القوة التي تجذب الغذاء ، والمجذوبات هي الأدوية الجاذبة ، كذا في بحر الجواهر .

(الجَرَب) بفتحتين [كركين شدن][3] وفي بحر

---

(١) يذكر في الأصل التركيب الفارسي « بريدن »

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها « كشيدن »
(٢) قوله المجذوب إلى آخر المادة لم يرد في م
(٣) يذكر في الأصل التركيب الفارسي : « كركين شدن »

الجواهر : هو بثور صغار تبتدىء حمراء ومعها حكة شديدة ، وربما تقيّحت ؛ وهى على نوعين : رطب ، ويابس .

وجرب العين ما يعرض فى داخل الجفن ، وهو أنواع أربعة ، والجميع تلازمه الدمعة .

وجرب الكلية بثور صغار عرضت لها ، والفرق بين الجرب والحكة أن الحكة لا بثر معها كما فى الأقسرائى .

(الجريب) مثل الشديد عند المحاسبين والفقهاء هو مقدار معلوم من الأرض وهو مايحصل من ضرب ستين ذراعاً فى نفسه أى ما يكون ثلاثة آلاف وستمائة أذرع سطحية ، هكذا يستفاد من شرح الوقايه و بعض كتب الحساب .

(التجربة) لغة : [الاختبار][1] والتجربيات والمجربات فى اصطلاح العلماء هى القضايا التى يحتاج العقل فى جزم الحكم بها إلى واسطة تكرار المشاهدة .

وفى شرح الإشارات : التجربة قد تكون كلية وذلك عند ما يكون بتكرّر الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع ، وقد تكون أكثرية وذلك عند مايكون بترجح طرف الوقوع مع تجوز اللاوقوع؛ انتهى.
فهذا التفسير لمطلق المجربات كلية كانت أو أكثرية ، وما هو من أقسام اليقينيات الضرورية هو المجربات الكلية ، وحاصل التعريف أن المجربات مطلقاً هى القضايا التى يحكم بها العقل لإحساسات كثيرة متكررة من غير علاقة عقلية لكن مع الاقتران بقياس خفى لا يشعر به صاحب الحكم مع حصول ذلك القياس من تكرر المشاهدة ، وذلك القياس هو أنه لو كان الوقوع اتفاقياً لما كان دائماً أو أكثرياً لأن الأمور الاتفاقية لا تقع إلا نادراً ؛ فلا بد أن يكون هناك سبب وإن لم تعرف ماهية ذلك السبب ، و إذا علم حصول السبب علم حصول المسبب ، مثل حكمنا بأن الضرب بالخشب مؤلم و بأن شرب السقمونيا مسهل للصفراء .

فخرجت الأحكام الاستقرائية إذ لاقياس فيها .

والحدسيات لأن القياس المرتب فيها غير حاصل من تكرار المشاهدة .

والفطريات لأن القياس فيها لازم للطرفين .

ثم الظاهر أن مصداق التجربة الكلية حصول اليقين كما فى التواتر، لا بلوغ المشاهدة إلى حد معين من الكثرة ، قالوا : لا بد فى التجربات من وقوع فعل الإنسان لكن لا يشترط أن يفعله الحاكم المجرّب بنفسه بل يكفى وقوعه من غيره كما إذا تناول شخص السقمونيا ووقع الإسهال وشاهد شخص آخر ذلك مراراً حصل له العلم التجربى قطعاً .

واعترض عليه بأن الأحكام النجومية من التجربيات ولا تتوقف على فعل إنسان أصلا كما أن الحدسيات كذلك ، ولذا قال شارح إشراق الحكمة :

---

(١) يذكر فى الأصل الكلمة الفارسية «آزمودن»

إن المجربات لا تقال إلا فى التأثير والتأثر فلا يقال جربت أن السواد هيئة نار أو أن هذه النار أسود بل يقال جربت أن النار محرقة وأن السقمونيا مسهل ؛ انتهى، فلم يشترط فيها فعل الإنسان بل التأثير والتأثر ، هذا كله خلاصة ما فى الصادق العلوانى حاشية الطيبى وما حققه المولوى عبد الحكيم فى حاشية شرح المواقف .

(الجلب) [عند المنجمين أن يكون الكوكب مذكراً فى نصف يوم الفلك ومؤنثاً فى نصف ليله][1] ويجىء فى لفظ الحيز فى فصل الزاى المعجمة من باب الحاء المهملة .

(الجُلاَّب) بالضم وتشديد اللام عند الأطباء هو العسل المطبوخ فى الماء ، ورد[2] حتى يتقوم ، وقد يتخذ بالسكر ، وقد يطلق على المنضج ، كذا فى بحر الجواهر .

(الجانب) بكسر النون عند المهندسين يطلق فى الأكثر على أحد[3] أضلاع المستطيل ، كذا فى شرح خلاصة الحساب .

وهو فى اللغة الطرف ، ووجه التسمية ظاهر .

(الجنائب) هم السائرون إلى الله فى منازل النفوس حاملين لزاد التقوى والطاعة ، ما لم يصلوا إلى مناهل القرب حتى يكون سيرهم فى الله ، كذا فى الاصطلاحات الصوفية .

(الجيب) بالفتح وسكون المثناة التحتانية فى اللغة [كريبان] كما فى الصراح .

وعند المهندسين والمنجمين : هو نصف وتر ضعف القوس ، وجيب ربع الدائرة يسمى جيباً أعظم لكونه مساوياً لنصف قطر الدائرة ، ومقداره ستون درجة إذا اعتبر فى مناطق الأفلاك ، فإذا صارت قوس الجيب أعظم من ربع الدائرة انتقص الجيب إلى أن صارت قوس الجيب نصف الدائرة فحينئذ ينعدم الجيب، فنصف الدائرة وكذا تمام الدائرة لا جيب له ، قال عبد العلى البرجندى : ولا يخفى أن هذا التعريف مختص بجيب قوس تكون أقل من نصف الدائرة فحينئذ ينعدم الجيب، فالأصوب أن يقال جيب كل قوس عمود داخل فى الدائرة يخرج من أحد طرفى تلك القوس على قطر ، يمر ذلك القطر بالطرف الآخر لتلك القوس، والقطر هو الخط المنتصف للدائرة ، أى المار بالمركز ، وإنما قيدنا بقولنا داخل فى الدائرة مع أنهم لم يذكروه للاحتراز عن عمود خارج من طرف قوس هى نصف الدائرة على القطر فإن هذا العمود لا يقع فى سطح الدائرة البتة ، فكل أربعة أقواس قسمت الدائرة إليها جيب واحد ، وكل قوس نقصت من نصف الدور فجيبه وجيب الباقى واحد ، وكل قوس تكون أزيد من نصف الدور فجيب فضلها على نصف الدور جيب الباقى منها إلى تمام الدور بعد نقصان تلك القوس من تمام الدور واحد ؛ وإذا نقص مربع جيب

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« نزر منجيان بودن كوكب مذكراست درنيمه روزى فلك وبودن كوكب مؤنث است درنيمه شب »
(٢) فى ل و د : ماء الورد
(٣) فى الأصول : إحدى

من مربع نصف قطر الدائرة لجذر الباقى منه جيب تمام تلك القوس إلى الربع .

اعلم أن نسبة جيب كل قوس إلى تمامها كنسبة ظل أول تلك القوس إلى نصف القطر المقسوم إلى ستين جزءاً ؛ ونسبة جيب تمام كل قوس إلى جيب تلك القوس كنسبة الظل الثانى ، أى المستوى إلى المقياس إذا قسم إلى ستين جزءاً ، وإذا عرفت هذا يسهل عليك استعلام الظل الأول والظل الثانى لكل قوس ، كما لا يخفى .

واعلم أيضاً أن كل قوس تكون أزيد من الربع، وأنقص من نصف الدور فيؤخذ تمامها إلى نصف الدور .

وكل قوس تكون أزيد من النصف وأنقص من ثلاثة أرباع فيؤخذ فضلها على نصف الدور .

وكل قوس تكون أزيد من ثلاثة أرباع الدور فتنقص تلك القوس من الدور ويؤخذ الباقى ؛ فما حصل من هذا العمل يسمى قوساً منقحاً بضم الميم وفتح النون وتشديد القاف المفتوحة وبالحاء المهملة ، مأخوذاً من التنقيح ، وهذا الذى ذكر هو الجيب المستوى ، وما وقع من القطر بين جيب القوس وطرف القوس هو الجيب المعكوس ، ويسمى بسهم القوس أيضاً .

وإذا قسمت قوس القطعة بقسمين وأخرج عمود من نقطة الانقسام على قاعدة القطعة فذلك العمود هو جيب ترتيب كل قوس ، وجيب الزاوية هو جيب قوس هى مقدار تلك الزاوية ، والاسطرلاب الذى يوضع فيه درجات الجيب بطريق معروف مذكور فى كتب ذلك العلم يسمى اسطرلاباً مجيباً ، هذا كله خلاصة ما فى شرح بيست باب فى علم الاسطرلاب وغيره .

***

فصل الثاء المثلثة

(المجتث) اسم مفعول من الاجتثاث بمعنى استئصال الشىء من أصله ، أطلقه أهل العروض من العرب والعجم على بحر مخصوص لجريان الخبن فى جميع أركانه ، وأصل هذا البحر مستفعلن فاعلاتن أربع مرات [وجاء فى عروض الجامى : أن أصل هذا البحر مستفعلن فاعلاتن أربع مرات ، ومسدس هذا البحر به تفعيلتان من بحر الخفيف وهما مستفعلن فاعلاتن ، لماذا ؟ لأن الاختلاف فى هذين البحرين ليس شيئاً غير تقديم الأركان وتأخيرها ، ولفظ المقتضب قريب من لفظ المجتث غير أن المجتث سمى كذلك لوقوع الخبن فى جميع أركانه، أما المقتضب فسمى كذلك لسلامته من أحد الزحافين : الخبن ، والطى. ومخبون مثمن هذا البحر مفاعلن فعلاتن أربع مرات، ومخبون مثمن مسبعه مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعليان مرتين ، ومخبون مثمن مقصوره مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلات مرتين ، ومخبون محذوفه مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن مرتين ، ومخبون مقطوعه مفاعلن فعلاتن مفاعلن بسكون العين مرتين ، ومخبون مقطوع

مسبغه مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلان بسكون العين مرتين][1] انتهى .

وفى بعض رسائل العروض العربية المجتث هو مستفعلن فاعلاتن مرتين مثاله :

لا تسقِنى خَمْرَ عامٍ واسْقِنِيهَا
دَهْرِيَّةً عُتِّقَتْ مِنْ عَهْدِ آدَمْ

ولم يستعمل إلا مجزوءاً سالم العروض والضرب مثاله :

البطْنُ منهـــا خَمِيصٌ
والوجْهُ مِثْلُ الهِلَالِ[2]

عبارة فارسية فى الأصل نصها :

(١) « ودر عروض سيفى فى آرد أصل اين بحر مستفعلن فاعلاتن است چهاربار ومسدس اين بحررا كه مستفعلن فاعلاتن است دوبار از بحر خفيف گرفته اند چرا كه اختلاف درين هردو بحر بجز تقديم وتأخير أركان چيزى ديگر نيست .

واسم مقتضب ومجتث اگرچه در معنى بهم نزديك اند أما چون اين بحررا مجتث ناميدند بجهة وقوع خبن درجميع اركان وى آن بحررا مقتضب نادم كردند براى امتياز . ومخبون مثمن اين بحر مفاعلن فعلاتن است چهاربار . ومخبون مثمن مسبغ اين مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعليان است دوبار .

ومخبون مثمن مقصورش مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلات است دوبار .

ومخبون محذوفش مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن است دوبار .

ومخبون مقطوعش مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن است بسكون عين دوبار . ومخبون مقطوع مسبغ . آن مفاعن فعلاتن مفاعلن فعلان است بسكون عين دوبار »

(٢) البيت لرجل من أهل مكة وبعده :

والخصر منها نحيل والجيد مثل الغزال

ويجوز فيه الخبن فى كل ركن ، والكف ، والشكل إلا فى الضرب والتشعيب فى كل فاعلاتن ولا يطوى فيه مستفعلن لأن رابعه ساكن وتد مفروق و بين تن وفا ، و بين تن ومس معاقبة .

* * *

فصل الجاء المهملة

(الجَرْح) لغة من جرحه بلسانه جَرحاً بفتح الجيم عابه وتنقصه ، ومنه جرحت الشاهد إذا أظهرت فيه ما تُرَدُّ به شهادته ، كذا فى المصباح .

وفى اصطلاح الفقهاء إظهار فسق الشاهد ، فإن لم يتضمن ذلك إيجاب حق لله تعالى أو للعبد فهو جرح مجرد ، وإن تضمن إثبات حق لله تعالى أو للعبد فهو غير مجرد ، وهذا كله من البحر الرائق شرح كنز الدقائق فى كتاب الشهادة فى شرح قوله ولا يسمع القاضى الشهادة على جرح .

(الجِراحة) بكسر الجيم وفتح الراء المهملة عند الأطباء هو تفرق اتصال فى اللحم من غير قيح ، فإن تقيح يسمى قُرحة .

قال القرشى : تفرق الاتصال اللحمى إذا كان حديثاً يسمى جراحة ، فإذا تقادم حتى اجتمع فيه القيح يسمى قرحة ، انتهى . فعلى هـــذا القرحة غير الجراحة .

وفى الوافية أن الجراحة أعم منها حيث قال :

[تفرق الاتصال إذا غاص في اللحم سمي جراحة ، فإذا تفيحت الجراحة سميت قرحة][1] .

(الجناح) بفتح الجيم والنون : [اليد ، والعضد ، والجانب .

والأطباء يطلقونه على عظمتين من الكتف يخرج منهما العمود الفقرى ، واحدة من اليمين والأخرى من الشمال ، وسميا جناحين لأنهما يشبهان جناحي الطائر أثناء طيرانه][2] كذا في بحر الجواهر .

(الجناحية) فرقة من غلاة الشيعة أصحاب عبدالله ابن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذى الجناحين .

قالوا : الأرواح تتناسخ ، فكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم في الأنبياء والأئمة ، حتى انتهت إلى على وأولاده الثلاثة ، ثم إلى عبد الله ؛ وقالوا عبد الله حى مقيم بجبل بأصفهان وسيخرج ، وأنكروا القيامة ، واستحلوا المحرمات كالخمر والميتة والزنا ؛ كذا في شرح المواقف[3] .

* * *

عبارة فارسية في الأصل نصها :

(١) « تفرق اتصال اگر بگوشت فر وشود آنرا جراحت گويند واگر جراحت ريم آرد آنرا قرحه گويند » .

عبارة فارسية في الأصل نصها :

(٢) « دست وبال وجانب وزير بغل واطباء اطلاق گردانند بر واستخوان كه از پهلوها مهر هاى پشت برون آيد يكى از راست ويكى از چپ ويرا جناح ازجهر آن گويند كه مانند دوبال مرغ است كه بازكرده باشد » .

(٣) شرح المواقف ٢/٤٨٤ .

فصل الدال المهملة

(الجحد) بسكون الحاء المهملة مع ضم الجيم وفتحها و بفتحتين أيضاً ، في اللغة : إنكار شيء مع العلم به ، كما يستفاد من الصراح .

وعند أهل العربية يطلق على الكلام الدال على ذلك ، قال في الإتقان : النافي إن كان صادقاً يسمى كلامه نفياً ومنفياً ، وإن كان كاذباً يسمى جحداً ونفياً أيضاً ، ويجيء في فصل الياء من باب النون .

ويطلق أيضاً عندهم على الفعل المنفيّ بلم ، نحو : لم يضرب ، على ما يستفاد من إطلاقاتهم ، وقد صرح بذلك أيضاً في بعض كتب الصرف .

(الجد) بالفتح والتشديد في اللغة [أبو الأب وأبو الأم][1] على ما في كنز اللغات [والجدة أم الأب وأم الأم][2] على ما في المنتخب ، والفقهاء يقولون : الجد إما صحيح أو فاسد ، وكذا الجدة ، فالجد الصحيح لشخص هو ما لا يدخل في نسبته إلى ذلك الشخص أم ، كأب الأب وإن علا ، والجد الفاسد لشخص هو ما يدخل في نسبته إليه أم كأب الأم وأب أب الأم ونحوهما ، والجدة الصحيحة لشخص هي التي لا يدخل في نسبتها إليه جد فاسد ، سواء كانت مدلية إلى ذلك الشخص بمحض الأنوثة كأم

(١) يذكر في الأصل العبارة الفارسية :

« پدرپدر وپدرمادر »

(٢) يذكر في الأصل العبارة الفارسية :

« وجده مادر پدر ومادر مادر » .

الأم وأم أم الأم أو بمحض الذكورة كأم الأب وأم أب الأب أو بخلط منهما كأم أم الأب وهى صاحبة الفرض كالجد الصحيح ؛ والجدة الفاسدة لشخص هى التى يدخل[1] فى نسبتها إليه جد فاسد ، ومدلية إليه بخلط الذكور والإناث كأم أب الأم ، وأم أب أم الأب ، وهى من ذوى الأرحام كالجد الفاسد ، هكذا يستفاد من الشريفى .

(الجد) بالكسر والتشديد ضد الهزل كما يجىء فى فصل اللام من باب الهاء .

(الجديد) [عند أهل العروض اسم بحر أصله فاعلاتن فاعلاتن مستفعلن مرتين ويستعمل مخبونا ، ومخبونه فعلاتن فعلاتن مفاعلن مرتين ، وهو ما استحدثه الفرس ولهذا سمى بالجديد[2]] كذا فى عروض سيفى .

(المجدّد) على صيغة اسم المفعول من التجديد عند الشعراء هو القصيدة التى لا تشبيب فيها ، ويجىء فى فصل الدال المهملة من باب القاف .

(التجريد) [فى اللغة التعرية ، وسلّ السيف من غمده ، ونزع الأغصان من الشجرة ، كما فى كنز اللغات .

(١) فى الأصول تدخل

(٢) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« نزد أهل عروض اسم بحريست وأصل آن بحر : فاعلاتن فاعلاتن مستفعلن است دوبار ومخبون مستعمل ميكردد ومخبون وى فعلاتن فعلاتن مفاعلن است دوبار واين بحراز مخترعات فارسيان است ولهذا بجديدموسوم كشته » .

وفى اصطلاح الصوفية : التجريد عن الخلائق والعلائق والعوائق والتفرد عن النفس كما فى كشف اللغات . وجاء فى لطائف اللغات : التجريد قطع التعلقات الظاهرية، والتفرد قطع التعلقات الباطنية[1]]

وعند أهل الفرس من البلغاء : يطلق على قسم من الاستعارة كما يجىء فى فصل الراء من باب العين .

وعند أهل العربية يطلق على معان :

منها تجريد اللفظ الدال على المعنى عن بعض معناه كما جرّد الإسراء عن معنى الليل وأريد به مطلق الإذهاب لا الإذهاب بالليل فى قوله تعالى : (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا)[2] .

ومنها : عطف الخاص على العام ، سمّى به لأنه كأنه جرّد الخاص من العام وأفرد بالذكر تفضيلاً نحو قوله تعالى : (حافظوا على الصّلوات والصّلاة الوسطى)[3] على ما فى الإتقان[4] ، ويجىء فى لفظ العطف أيضاً .

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« برهنه كردن وشمشيراز نيام بدن كشيدن وبريدن شاخهاى درخت — كما فى كنز اللغات ، ودر اصطلاح صوفية تجريدازخلائق وعلائق وعوائق وتفريدازخودى — كما فى كشف اللغات — ودر لطائف اللغات ميكويد تجريد بمعنى قطع تعلقات ظاهريست وتفريد قطع تعلقات باطنى » .

(٢) ١ الإسراء ١٧

(٣) ٢٣٨ البقرة ٢

(٤) الإتقان ٧١/٢

ومنها: خلوّ البيت من الردف والتأسيس ، والقافية المشتملة على التجريد تسمى مجرّدة ، وهذا المعنى يستعمل فى علم القوافى.

ومنها: ذكر ما يلائم المستعار له ، ويجىء فى بيان الاستعارة المجرّدة فى فصل الراء من باب العين ، وفى لفظ الترشيح فى فصل الحاء من باب الراء .

ومنها : ما هو مصطلح أهل البديع فإنهم قالوا : من المحسنات المعنوية التجريد ، وهو أن يُنتزع من أمر ذى صفة أمرٌ آخرُ مثله فى تلك الصفة مبالغةً فى كمالها فيه ، أى لأجل المبالغة فى كمال تلك الصفة فى ذلك الأمر ذى الصفة حتى كأنه بلغ من الاتصاف بتلك الصفة إلى حيث يصح أن يُنتزع منه موصوف آخر بتلك الصفة ، قال الچلبى[1] : وهذا الانتزاع دائر فى العرف يقال فى العسكر ألف رجل وهم فى أنفسهم ألف ويقال فى الكتاب عشرة أبواب وهو فى نفسه عشرة أبواب ، والمبالغة التى ذكرت مأخوذة من استعمال البلغاء لأنهم لا يفعلون ذلك إلا للمبالغة ؛ انتهى .

ويجرى التجريد بهذا المعنى فى الفارسى أيضاً ، ومثاله على ما فى جامع الصنائع :

حسن جانب ازنغارت هست بستأنى وليك
بسوتانى كاندرو هرسو تمايد صـــدارم

ثم التجريد أقسام :

منها : أن يكون بمن التجريدية ، نحو قولهم : «لى من فلان صديق حميم » أى بلغ فلان من الصداقة حدًّا صحّ معه أى مع ذلك الحدّ أن يُستخلَص منه صديق حميم آخرُ مثله فى الصداقة .

ومنها : أن يكون بالباء التجريدية الداخلة على المنتزع منه ، نحو قولهم : « لئن سألتَ فلاناً لتسألَنّ به البحر » أى بالغ فى اتصافه بالسماحة حتى انتزع منه بحراً فى السماحة ؛ وزعم بعضهم أن من التجريدية والباء التجريدية على حذف مضاف ، فمعنى قولهم : لقيت من زيد أسداً ، «لقيت من لقائه أسداً» والغرض تشبيهه بالأسد ، وكذا معنى لقيت به أسداً ، « لقيت للقائه أسداً » ، ولا يخفى ضعف هذا التقدير فى مثل قولنا « لى من فلان صديق حميم » لفوات المبالغة فى تقدير حصل لى من حصوله صديق ، فليتأمل .

ومنها ما يكون بباء المعية والمصاحبة فى المنتزع كقول الشاعر :

وشَوْهاء تَعْدُو بِى إلى صارخِ الوَغَى
بمُسْتَلْئِمٍ مثــلِ الفَنِيقِ المُرَحَّلِ

المراد بالشوهاء فرس قبيح الوجه[1] لما أصابها من شدائد الحرب ، وتعدو أى تسرع ، صارخ الوغى أى مستغيث الحرب ، والمستلئم لابس الدرع ، والباء للملابسة ، والفنيق الفحل المكرم عند أهله ، والمرحل من رحل البعير أشخصه عن مكانه وأرسله ، والمعنى تعــدو بى ، ومعى من نفسى لابسُ درع

---

(١) الچلبى على المطول ص ٥٦٦

(١) فرس شوهاء: صفة محمودة يراد بها سعة أشداقها .

لكمال استعدادي للحرب؛ بالغ في اتصافه بالاستعداد للحرب حتى انتزع منه مستعدًا آخر لابس درع .

ومنها: ما يكون بدخول في في المنتزع منه، نحو قوله تعالى : (لهم فيها دار الخلد)[1] أي في جهنم ، وهي دار الخلد ، لكنه انتزع منها داراً أخرى وجعلها معدّة في جهنم لأجل الكفار تهويلاً لأمرها ، ومبالغة في اتصافها بالشدة .

ومنها : ما يكون بدون توسط حرف كقول قتادة[2] :

فلئن بَقِيتُ لأَرْحَلَنَّ بِغَزْوَةٍ
تَحْوِي الغنائمَ أو يموتَ كريمُ

أي إلا أن يموت كريم ، يعني بالكريم نفسَه ، فكأنه انتزع من نفسه كريماً مبالغةً في كرمه ، ولذا لم يقل أو أموت ، وقيل : تقديره أو يموت مني كريم كما قال ابن جنّي في قوله تعالى : (يرثني وأرث من آل يعقوب)[3] عند من قرأ بذلك أنه أريد يرثني منه وارث من آل يعقوب وهو الوارث نفسه ، فكأنه جرّد منه وارثاً .

وفيه نظر إذ لا حاجة إلى التقدير لحصول التجريد بدونه كما عرفت .

ومنها ما يكون بطريق الكناية نحو :

يا خيرَ من يَرْكَبُ المَطِيَّ ولا
يشربُ كأساً بكفِّ من بَخِلا[1]

أي يشرب الكأس بكف جواد فقد انتزع من الممدوح جواداً يشرب ، هو الكأس بكفه على طريق الكفاية ، لأنه إذا نفى عنه الشرب بكف البخيل فقد أثبت له الشرب بكف الكريم ؛ ومعلوم أنه يشرب بكفه فهو ذلك الكريم .

ومنها : مخاطبة الإنسان نفسه فإنه ينتزع فيها من نفسه شخصاً آخر مثله في الصفة التي سيق لها الكلام ثم يخاطبه نحو :

لا خيلَ عندك تُهْدِيها ولاَ مالُ
فلْيُسْعِدِ النُّطْقُ إنْ لم يُسْعِدِ الحالُ[2]

المراد بالحال الغنى فكأنه انتزع من نفسه شخصاً آخر مثله في فقد الحال ، والمال ، والخيل .

فائدة : قيل إن التجريد لا ينافي الالتفات بل هو واقع بأن يجرد المتكلم نفسه من ذاته ويخاطبه لنكتة كالتوضيح في :

* تطاول لَيلُكَ بالأَثْمُدِ[3] *

---

(1) ٢٨ فصلت ٤١

(2) أي قتادة بن مسلمة الحنفي ؛ وفي الأصول: لغزوة ونحو ، وما أثبتناه ورد في التلخيص .

(3) ٦ مريم ١٩

---

(1) البيت للأعشى

(2) هو للمتنبي

(3) وتمامه *ونام الخلي ولم ترقد* وقائله امرؤ القيس بن عانس بالنون قبل السين المهملة ابن المنذر بن امرئ القيس بن السمط بن عمرو بن معاوية بن الحارث بن حجر الأكبر بن معاوية بن ثور بن مرقع بن معاوية بن كندة الكندي، وفد على النبي صلى الله عليه وسلم فأسلم وثبت على إسلامه ولم يكن فيمن ارتد من كندة وكان شاعراً نزل الكوفة ، والبيت مطلع قصيدة يرثي بها ابن عمه أبا الأسود.

ورده السيد السند بأن المشهور عند الجمهور أن المقصود من الالتفات إرادة معنى واحد فى صور متفاوتة ، والمقصود من التجريد المبالغة فى كون الشيء موصوفاً بصفة ، و بلوغه النهاية فيها بأن يُنتزع منه شيء آخر موصوف بتلك الصفة ، فبنى الالتفات على ملاحظة اتحاد المعنى ، ومبنى التجريد على اعتبار التغاير ادعاء فكيف يتصور اجتماعهما ؟ نعم ربما أمكن حمل الكلام على كل منهما بدلاً عن الآخر ، وأما أنهما مقصودان معاً فلا ؛ مثلاً إذا عبّر المتكلم عن نفسه بطريق الخطاب أو الغيبة فإن لم يكن هناك وصف يقصد المبالغة فى اتصافها به لم يكن ذلك تجريداً أصلا ، و إن كان هناك وصف يحتمل المقام المبالغة فيه ، انتزع من نفسه شخصاً آخر موصوفاً به فهو تجريد ليس من الالتفات فى شيء ، و إن لم ينتزع بل قصد مجرد الافتنان فى التعبير عن نفسه كان التفاتا ؛ هذا كله ما فى المطول[1] وحواشيه .

(التجرد) فى اللغة الخلو .

وعند الحكماء : عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة ، مقارنة الصورة والأعراض ؛ كذا فى شرح التجريد .

(المجرد) اسم مفعول من التجريد .

وهو عند الحكماء والمتكلمين : الممكن الذى لا يكون متحيزا ، ولا حالاً فى المتحيز ، ويسمى مفارقا أيضاً ، قال المولوى عبد الحكيم[2] فى حاشية شرح المواقف فى مقدمة الأمور العامة ، والچلپى ، ما حاصله : أن الممكن الذى لايكون متحيزاً ولاحالا فيه يسمى مجرداً باتفاق الحكماء والمتكلمين ؛ وأما كونه حادثاً أو قديماً ؛ موجوداً أو معدوماً أو محتملا لها ، فخارج عن مفهومه ؛ ولذا يستدل الحكماء على وجوده وقدمه .

وجعل بعض المتكلمين قسماً للحادث بناء على أن كل ممكن حادث عندهم ، و بعضهم جزم بامتناعه ، والجمهور منهم على أنه لم يثبت وجوده ، لجاز أن يكون موجوداً ؛ وجاز أن يكون معدوما ؛ سواء كان ممكنا أو ممتنعا ، وتقسيمه يجيء فى لفظ المفارق فى فصل القاف من باب الفاء .

وعند الصرفيين كلمة فيها حروف أصلية فقط ، أى لا يكون فيها حرف زائد ، مثل ضرب ، و يقابله المزيد ، و بعض معانى المجرد قد عرفت فى لفظ التجريد قبيل هذا .

(الجارودية) فرقة من الزيدية أصحاب أبى الجارود ويجيء هناك فى فصل الدال المهملة من باب الزاى المعجمة .

(الجسد) بفتح الجيم والسين المهملة فى اللغة الجسم ، والأجساد الجمع .

وفى البيضاوى[1] : الجسد جسم ذو لون ، ولذلك لا يطلق على الماء والهواء ، ومنه الجساد للزعفران ؛

---

(١) المطول وحواشيه ٣٤٨ وما يليها

(٢) حاشية السيالكوتى ٢/١٦٤

(١) البيضاوى فى تفسير قوله تعالى : (وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين) الآية ٨ الأنبياء ٢١

وقيل : جسم ذو تركيب ، لأن أصله لجمع[1] الشيء واشتداده ، انتهى كلامه .

والجسد عند الصوفية يطلق غالباً على الصورة المثالية ، على ما في شرح الفصوص للمولوى عبدالرحمن الجامي في الفص الإسحاقي .

(الأجساد السبعة) عند الحكماء هي : الذهب ، والفضة ، والرصاص ، والاسرب[2] والحديد ، والنحاس ، والخارصين ، كذا في شرح المواقف[3] في فصل ما لا نفس له من المركبات .

(الجاسدة) عند المنجمين هي مقارنة الكواكب بعقدة القمر ، ويجيء في لفظ النظر ، وقد تطلق على المقارنة مطلقا .

(الجَلْد) هو ضرب الجِلد ، وهو حكم يختص بمن ليس بمُحْصَن ، لما علم من أن حدّ المحصن هو الرجم ، كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني[4] .

(الجُمود) بضم الجيم والميم عند الأطباء علة إذا عرضت للإنسان بقى على الحالة التي أدركته عليها إما جالساً أو قائماً ، كذا في بحر الجواهر .

(الجامد) في اللغة نقيض الذائب ، والجوامد الجمع .

وعند الصرفيين والنحاة : هو الاسم الغير المشتق ، سواء كان مصدراً ، أو غير مصدر ؛ وفي العباب ومن حق الحال الاشتقاق ، وقد تقع جامدة ، ومن الحال الجامدة للمصدر المؤول بالمشتق نحو أتيته ركضاً أى راكضا ، وقد تقع الحال الجامدة اسما غير مصدر على ضرب من التأويل ؛ انتهى .

لكن في الأصول الأكبرى أن الجامد هو الاسم الذي ليس مصدراً ولا مشتقاً ، ويطلق الجامد أيضاً عندهم على المتصرف من الأفعال ، قال في المغني في بيان نون الوقاية : وهي تلحق قبل ياء المتكلم المنتصبة[1] بواحد من ثلاثة : الفعل متصرّفاً كان نحو أكرمني ، أو جامداً نحو عساني ، وقاموا ما خلاني ، وما عداني ، وحاشاني . إن قدرت فعلا الخ[2] .

وعند الأطباء : هو الدواء الذي من شأنه أن يسيل عند فعل الحرارة الغريزية فيه ، وهو مجتمع في الحال كالشمع ، والجوامد الجمع ، وقد تطلق الجوامد على الأشياء الصلبة المنعقدة في البدن كالعظام والغضاريف ، كذا في بحر الجواهر .

(الجود) بالضم وسكون الواو إفادة ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض ؛ ويجيء في لفظ الرحمة في فصل الميم من باب الراء .

(التجويد) في اللغة التحسين .

وفي اصطلاح القراء تلاوة القرآن بإعطاء كل حرف حقه من مخرجه وصفته اللازمة له من همس ،

---

(١) في ل و د : جمع

(٢) يسمى الرصاص الأسود

(٣) شرح المواقف ٢/٢٨٤

(٤) التعريفات : ص ٣٤، وقوله الجلد إلى آخر المادة لم يرد في م

(١) في د : المنتقية

(٢) تتمة الأقسام: الثاني اسم الفعل والثالث الحرف. انظر مغني اللبيب ٢/٢٤

وجهر ، وشدّة ، ورخاوة ، ونحوها ؛ وإعطاء كل حرف مُسْتَحقَّه مما يشاء من الصفات المذكورة كترقيق المستَفِل وتفخيم المستَعْلى ونحوها ، وردّ كل حرف إلى أصله من غير تكلّف .

وطريقه الأخذ من أفواه المشايخ العارفين بطريق أداء القرآن بعد معرفة ما يحتاج إليه القارىء من مخارج الحروف وصفاتها والوقف والابتداء والرسم .

ومراتب التجويد ثلاثة : ترتيل وتدوير وحدْر ، والأول أتم ثم الثانى ؛ فالترتيل التُّؤدة وهو مذهب وَرْش وعاصم وحمزة ، والحدر الإسراع وهو مذهب ابن كَثِير ، وأبى عمرو ، وقالون(١) ؛ والتدوير التوسط بينهما وهو مذهب ابن عامر والكسائى ، وهذا هو الغالب على قراءتهم ، وإلا فكل منهم يجيز الثلاثة .

ولا بد فى الترتيل من الاحتراز عن التمطيط ؛ وفى الحدر عن الاندماج ، إذ القراءة كالبياض إن قل صار سمرة ، وإن زاد صار برصا انتهى ؛ وصاحب الإتقان جعل الترتيل مرادفاً للتحقيق حيث قال : كيفيات القراءة ثلاث :

إحداها : التحقيق وهو إعطاء كل حرف حقه من إشباع المد وتحقيق الهمزة وإتمام الحركات واعتماد الإظهار والتشديدات ، وبيان الحروف وتفكيكها وإخراج بعضها من بعض بالسكت والترتيل والتؤدة، وملاحظة الجائزات من الوقوف بلا قصر ولا اختلاس ولا إسكان محرك ولا إدغامه ، وهو يكون لرياضة الألسن وتقويم الألفاظ ، ويستحب الأخذ به على المتعلمين من غير أن يتجاوز فيه إلى حد الإفراط بتوليد الحروف من الحركات وتكرير الراءات ، وتحريك السواكن ، وتطنين النونات بالمبالغة فى الغنّات ونحو ذلك ، وهذا النوع من القراءة مذهب حمزة ووَرْش .

الثانية : الحدر بفتح الحاء وسكون الدال المهملتين وهو إدراج القراءة بسرعتها وتخفيفها بالقصر والتسكين والاختلاس ، والبدل ، والإدغام الكبير ، وتخفيف الهمزة ونحو ذلك مما صحّتْ به الرواية مع مراعاة إقامة الإعراب وتقويم اللفظ وتمكين(١) الحروف بدون بتر حروف المد واختلاس أكثر الحركات وذهاب صوت الغنة والتفريط إلى غاية لاتصحُّ به القراءة ؛ وهذا النوع مذهب ابن كثير وأبى جعفر ، ومن قصر المنفصل كأبى عمرو ويعقوب .

الثالثة : التدوير وهو التوسط بين المقامين ، من التحقيق والحدر وهو الذى ورد عن أكثر الأئمة ممن مد المنفصل ولم يبلغ فيه الإشباع ، وهو مذهب سائر القراء وهو المختار عند أكثر أهل الأداء ، ثم قال والفرق بين الترتيل وبين التحقيق فيما ذكره بعضهم أن التحقيق يكون للرياضة والتعليم والتمرين ، والترتيل يكون للتدبر ، والتفكّر ، والاستنباط ، فكل تحقيق ترتيل وليس كل ترتيل تحقيقاً .

---

(١) فى الأصول القالون بالألف واللام وقالون أحد راويى نافع

(١) فى الأصول: التمكن ، وما أثبتناه عن الإتقان.

فائدة : فى شرح المهذب : اتفقوا على كراهة الإفراط فى الإسراع ، قالوا : وقراءة جزء بترتيل أفضل من قراءة جزأين فى قدر ذلك الزمان بلا ترتيل وقالوا : واستحباب الترتيل للتدبر ، ولأنه أقرب إلى الإجلال والتوقير ، وأشد تأثيراً فى القلب ، ولهذا يستحب للأعجمى الذى لا يفهم معناه .

وفى النشر اختلف : هل الأفضل الترتيل وقلة القراءة ، أو السرعة مع كثرتها ، وأحسن بعض أئمتنا فقال : إن ثواب قراءة الترتيل أجلّ قدراً ، وثواب الكثرة أكثر عدداً لأن بكل حرف عشر حسنات، وفى البرهان للزركشى[١] : كمال الترتيل تفخيم ألفاظه والإبانة عن حروفه ، وأن لا يدغم حرفاً فى حرف ، وقيل : هذا أقله ، وأكمله أن يقرأه على منازله ، فإن قرأ تهديداً لفظ به لفظ المتهدد ، أو تعظيماً لفظ به على التعظيم ، انتهى ما فى الإتقان[٢] .

(جودة الفهم) صحة الانتقال من الملزومات إلى اللوازم ، كذا فى اصطلاحات السيد الجرجانى[٣] .

(الجهاد) بالكسر فى اللغة بذل ما فى الوسع من القول والفعل كما قال ابن الأثير .

وفى الشريعة قتال الكفار ونحوه من ضربهم ونهب أموالهم وهدم معابدهم وكسر أصنامهم وغيرها، كذا فى جامع الرموز[٤] . ومثله فى فتح القدير حيث قال : الجهاد غلب فى عرف الشرع على جهاد الكفار وهو دعوتهم إلى الدين الحق وقتالهم إن لم يقبلوا ، وهو فى اللغة أعم من هذا ؛ انتهى . والسير أشمل من الجهاد كما فى البرجندى .

وعند الصرفية هو الجهاد الأصغر ، والجهاد الأكبر عندهم هو المجاهدة مع النفس الأمارة ، كذا فى كشف اللغات .

(المجاهدة) فى الصراح : الجهاد والمجاهدة بمعنى الاجتهاد : [والمجاهدة عند الصوفية مجاهدة النفس والشيطان][١] كما فى مجمع السلوك ؛ وفى خلاصة السلوك: المجاهدة صدق الافتقار إلى الله تعالى بالانقطاع عن كل ما سواه ، كذا قال أبو عطاء ، وقال جعفر الصادق : المجاهدة بذل النفس فى رضاء الحق ، وقال أبو عثمان: فطام النفس عن الشهوات ونزع القلب عن الأمانى والشبهات .

(الاجتهاد) فى اللغة : استفراغ الوسع فى تحصيل أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة ، ولهذا يقال اجتهد فى حمل الحجر ، ولا يقال اجتهد فى حمل الخردلة .

وفى اصطلاح الأصوليين : استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى ، والمستفرغ وسعه فى ذلك التحصيل يسمّى مجتهِداً بكسر الهاء ، والحكم الظنى الشرعى الذى عليه دليل يسمى مجتَهداً فيه بفتح الهاء .

---

(١) فى الأصول : على

(٢) الإتقان ١٠١/٢ وما يليها .

(٣) التعريفات ص ٣٦ وقوله جودة الفهم إلى آخر المادة لم يرد فى م

(٤) جامع الرموز ٢٠٩/٢

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« ومجاهده نزد صوفيه عبارتست از كارزار كردن بانفس وشيطان » .

فقولهم استفراغ الوسع معناه بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو كالجنس ، فتبين بهذا أن تفسير الآمدى ليس أعم من هذا التفسير كما زعمه البعض ، وذلك لأن الآمدى عرف الاجتهاد باستفراغ الوسع فى طلب الظن بشىء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه ؛ و بهذا القيد الأخير خرج اجتهاد المقصّر ، وهو الذى يقف عن الطلب مع تمكنه من الزيادة على فعل من السعى فإنه لا يعد هذا الاجتهاد فى الاصطلاح اجتهاداً معتبراً ، فزعم هذا البعض أن من ترك هذا القيد جعل الاجتهاد أعم .

وقيل : « الفقيه » احتراز عن استفراغ غير الفقيه وسعه كاستفراغ النحوى وسعه فى معرفة وجوه الاعراب ، واستفراغ المتكلم وسعه فى التوحيد والصفات ، واستفراغ الأصولى وسعه فى كون الأدلة حججاً ، قيل والظاهر أنه لا حاجة لهذا الاحتراز ، ولذا لم يذكر هذا القيد الغزالى والآمدى وغيرهما فإنه لا يصير فقيها إلا بعد الاجتهاد ، اللهم إلا أن يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الأحكام(١) .

وقيد « الظن » احتراز من القطع إذ لا اجتهاد فى القطعيات .

وقيد شرعى احتراز عن الأحكام العقلية والحسية .

وفى قيد بحكم إشارة إلى أنه ليس من شرط المجتهد أن يكون محيطاً بجميع الأحكام ومدارها بالفعل ، فإن ذلك ليس بداخل تحت الوسع ، لثبوت لا أدرى فى بعض الأحكام ، كما نُقل عن مالك أنه سئل عن أربعين مسألة فقال فى ست وثلاثين منها لا أدرى ، وكذا عن أبى حنيفة (رح) قال فى ثمان مسائل لا أدرى وإشارة إلى تجزّى الاجتهاد لجريانه فى بعض دون بعض ، وتصويره أن المجتهد حصل له فى بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة دون غيرها ، فهل له أن يجتهد فيها أولا ، بل لا بد أن يكون مجتهداً مطلقاً عنده ما يحتاج إليه فى جميع المسائل من الأدلة ؛ فقيل له ذلك ، إذ لو لم يتجزّأ الاجتهاد لزم علم المجتهد الآخذ بجميع المآخذ ، ويلزمه العلم بجميع الأحكام ، واللازم منتف لثبوت لا أدرى كما عرفت .

وقيل : ليس له ذلك ولا يتجزّأ الاجتهاد ، والعلم بجميع المآخذ لا يوجب العلم بجميع الأحكام لجواز عدم العلم بالبعض لتعارض ، وللعجز فى الحال عن المبالغة إما لمانع يشوّش الفكر أو استدعائه زماناً .

اعلم أن المجتهد فى المذهب عندهم هو الذى له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الأصول التى مهدها إمامه ، كالغزالى ونحوه من أصحاب الشافعى ، وأبى يوسف ومحمد من أصحاب أبى حنيفة ، وهو فى مذهب الإمام بمنزلة المجتهد المطلق فى الشرع حيث يستنبط الأحكام من أصول ذلك الإمام .

---

(١) فى الأصول : بمعرفة ، والتصويب عن حواشى العضدى .

فائدة : للمجتهد شرطان :

الأول : معرفة البارى تعالى ، وصفاته ، وتصديق النبى صلى الله عليه وآله وسلم بمعجزاته وسائر ما يتوقف عليه علمُ الإيمان ، كل ذلك بأدلة إجمالية ، وإن لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين فى علم الكلام .

الثانى : أن يكون عالما بمدارك الأحكام وأقسامها وطرق إثباتها ووجوه دلالاتها وتفاصيل شرائطها ومراتبها وجهات ترجيحها عند تعارضها والتقصى عن الاعتراضات الواردة عليها ؛ فيحتاج إلى معرفة حال الرواة ، وطرق الجرح والتعديل ، وأقسام النصوص المتعلقة بالأحكام ، وأنواع العلوم الأدبية من اللغة والصرف والنحو وغير ذلك ، هذا فى حق المجتهد المطلق الذى يجتهد فى الشرع ، وأما المجتهد فى مسألة فيكفيه علمُ ما يتعلق بها ، ولا يضره الجهل بما لا يتعلق بها ، هذا كله خلاصة ما فى العضدى[1] وحواشيه وغيرها .

***

فصل الراء المهملة

(الجبر) بالفتح وسكون الموحدة فى اللغة : [خلاف الكسر ، وجَبَرَه أحسن إليه ، على ما فى الصراح ، وخلاف القدر ، وإكراه إنسان على فعل ، والملك والرجل الشجاع والعبد][1] على ما فى المنتخب.

وعند الصوفية هو الجبروت .

وعند المحاسبين : حذف المستثنى من أحد المتعادلين أى المتساو بين وزيادة مثله أى مثل ذلك المستثنى على المعادل الآخر ، مثاله مال إلا خمسة أشياء يعدل ستة ، فحذف خمسة أشياء من المعادل الأول وهو مال إلا خمسة أشياء وزيادته على المعادل الآخر يسمى جبراً ، والحاصل بعد الجبر مال يعدل ستة وخمسة أشياء ، وقيل : حذف المستثنى من أحد المتعادلين جبر وزيادة مثله على الآخر تعديل ، كذا فى بعض الرسائل .

وقد يطلق الجبر عندهم و يراد به علم الجبر والمقابلة، وهو علم يعرف به المجهولات العددية من معلوماتها المخصوصة حال كون تلك المجهولات على وجه مخصوص من فرض المجهول شيئاً ، وحذف المستثنى من أحد المتعادلين وزيادته على الآخر و إسقاط المشترك بين المتعادلين على ما بين فى كتب الحساب ، كذا فى شرح خلاصة الحساب .

ثم الجبر عند أهل الكلام يستعمل كثيراً بمعنى إسناد فعل العبد إلى الله سبحانه ، وهو خلاف القدر وهو إسناد فعل العبد إليه لا إلى الله تعالى ، فالجبر

---

(١) العضدى وحواشيه ٢/٢٨٩ وما يليها

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« سكسه رابستن ونيكو كردن حال كسى على ما فى الصراح وبدى ونيكى كارا زحق دانستن . وبروز بركارى داشتن كسى را . وبادشاه وبنده شجاع وفقير على ما فى المنتخب » .

إفراط في تفويض الأمر إلى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا إرادة له ولا اختيار ، والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقاً لأفعاله بالاستقلال ، وكلاهما باطلان عند أهل الحق وهم أهل السنة والجماعة ، والحق الوسط بين الإفراط والتفريط المسمّى بالكسب ، هكذا في شرح المواقف والتلويح[1] .

وفي الصراح : الجبر بمعنى خلاف القدر على ماقال أبو عبيدة كلام مولد .

(الجَبَرية) بفتحتين : خلاف القدرية على ما في الصراح ، وفي المنتخب : وفتح الباء كما اشتهر إماغلط و إما لجهة مناسبته بالقَدَرية .

وهي فرقة من كبار الفرق الإسلامية كالجهمية ، وهم أصحاب جهم بن صفوان الترمذي ؛ قالوا : لا قدرة للعبد أصلاً لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها ، والله لا يعلم الشيء[2] وعلمه حادث لا في محل ، ولا يتّصف الله بما يوصف به غيره كالعلم والحياة إذ يلزم منه التشبيه[3] والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى .

ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية ، وخلق الكلام ، و إيجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع ، فهؤلاء جبرية خالصة .

وأما أهل السنة[1] والجماعة وكذا النجارية والضِّرارية فجبرية متوسطة أي غير خالصة ، بل متوسطة بين الجبر والتفويض لأنهم يُثبتون للعبد كسباً بلا تأثير فيه ، كذا في شرح المواقف[2] .

(الجبروت) عند الصوفية عبارة عن الذات القديمة ، وهي صيغة المبالغة بمعنى الجبر ، والجبر إما بمعنى الإجبار من قولهم جبرته على الأمر جبراً أو أجبرته أكرهته عليه ، أو بمعنى الاستعلاء من قولهم نخلة جبارة إذا فاتتها الأيدي ، والجبار الملك تعالى كبرياؤه ، متفرد بالجبروت ، لأنه يجري الأمور مجاري أحكامه ، ويجبر الخلق على مقتضيات إلزامه ، أو لأنه يستعلي عن درك العقول ؛ كذا في شرح القصيدة الفارضية .

والصفات القديمة تسمى بالملكوت كما وقع في هذا الشرح أيضاً ويجيء في محله .

وفي مجمع السلوك : الملكوت عندهم عبارة عن فوق العرش إلى تحت الثرى وما بين ذلك من الأجسام والمعاني والأعراض ، والجبروت ما عدا الملكوت ، كذا قال الديلمي ، وقال بعض الكبار . وأما عالم الملكوت فالعبد له فيه اختيار ما دام في هذا العالم ، فإذا دخل في عالم الملكوت صار مجبوراً على أن

---

(١) شرح المواقف ٢/٢٧٩ التلويح ٢/١٥٠ وما يليها .
(٢) عبارة شرح الموقف: لا يعلم الشيء قبل وقوعه
(٣) في ل ود: التشبّه .

(١) لفظ شرح المواقف : كالأشعرية والبخارية الخ
(٢) شرح المواقف ٢/٤٩١

مختار الحق ، وأن يريد ما يريد ، لا يمكنه مخالفته أصلا ، انتهى .

وفى بعض حواشى[1] شرح العقائد النسفية فى الخطبة : فى اصطلاح المشايخ عالم الجبروت عالم الكروبيين[2] وهو عالم المقربين من الملائكة ، وتحته عالم الأجساد وهو عالم الملك .

والمراد من الجبروت الجبارية وهى عبارة عن قهر الغير على وفق إرادته .

والجبروت والعظمة بمعنى واحد لغةً غير أن فيه معنى المبالغة لزيادة اللفظ .

وفى اصطلاح أهل الكلام عبارة عن الصفات ، كما أن اللاهوت عبارة عن الذات ، فالإضافة فى نعوت الجبروت على هذا الاصطلاح إضافة المسمّى إلى اسمه ، انتهى كلامه .

[وفى كشف اللغات : أن الجبروت فى اصطلاح السالكين يطلق على مرتبة الوحدة وهى الحقيقة المحمدية ، ولها تعلّق بمرتبة الصفات؛ انتهى .

وفى موضع آخر : ويسمون مرتبة الصفات أيضاً الجبروت ، ومرتبة الأسماء الملكوت .

وفى مرآة الأسرار : اعلم أن لأهل الفردانية دوام مقام اللاهوت يعنى تجلى الذات ، ولاهوت فى الأصل لاهو إلا هو والتاء زائدة ، وعادة هؤلاء القوم أنهم حين يخلطون فى كلامهم يزيدون شيئاً ويحذفون شيئاً حتى يكتموا حقيقتهم عن غير أصحابهم ، فلا للنفى يعنى لا تجلّى للصفات لسائر الأفراد ، وهو اسم ذات يعنى إلا هو ، فتجلّى الذات واللاهوت يعنى الفردانية وهو مقام لا يخرج عن الحدود الستة ، ولفظ المقام المضاف إلى اللاهوت حيث يقال مقام اللاهوت إنما يقال على سبيل المجاز إذ هو ليس فى حقيقته بمقام ، وأدنى منه الجبروت يعنى مقام جبر كسر الخلائق ، وهذا المقام هو قطب العالم لأنه يقتضى التصرف من العرش إلى الثرى كما يشمل الجبر والكسر فى الجهات الست ، ولقطب العالم فيض من العرش المجيد يتعلّق بالعزلة والنصب ، ويذهبون إلى أن لهذا المقام جبراً وكسراً ، حيث إن كرامات الأولياء ومعجزات الأنبياء من هذا العالم ، وبالترقى من مقام الجبر والكسر يصلون إلى مقام الفردانية الذى هو اللاهوت ، وفى عالم الفردانية يعد عالم الجبروت يعنى الجبر والكسر كفراً ، أما الأفراد فقادرون على عالم الجبروت إذا اشتغلوا بالجبر والكسر عن الفردانية يعنى سقطوا عن تجلى الذات ولهذا السبب يصيرون مستورين ، انتهى .

وقريب من هذا ما ورد فى مجمع السلوك من أن منازل الخلائق أربعة : (شعر) .

فنزل يسمى الناسوت تتحقق فيه أوصاف الحيوانية .

وبتربية الشيوخ أعطيت البشارة . . . .

(١) حواشى شرح العقائد النسفية ٦/١

(٢) تخص الفلاسفة باسم الكروبيين مالا يكون له علاقة مع الأجسام ولو بالتأثير كالملائكة لأنهم العقول المجردة والنفوس الفلكية . انظر شرح المقاصد ٥٤/٢

فأوضحوا المنازل الأربعة بأجلى عبارة .

فإذا تجاوز شخص منزل الناسوت وصل إلى المنزل الثانى وهو منزل الملك .

فإذا عرف فى هذا العالم كشفت له ملائك السماء .

وإذا ارتقى عن عالم الملكوت وصل إلى المنزل الثالث وهو الجبروت .

وفى مقام الروح ترد عليه الحيرة .

وتتراءى له علامات من نفسه فتعتريه الغيرة .

وفى هــذا المنزل يكون الكشف وتكون الكرامات ولكن ينبغى له أن يتسامى عن هذه المقامات .

ولو ظهرت أمامه الدنيا والعقبى فلا يليق به النظر إليهما .

بل ينبغى له أن يمضى فى نور الذكر ويغسل القلب بماء التوبة .

وفى هذه الحال يكون مقام النور وينأى عن المـاء والطين .

فإذا تطهرت الروح والقلب عن الغير فإنه يصل إلى عالم اللاهوت غير هياب .

وفى هذا المنزل الرابع لا يجوز البحث والتدقيق ولا ينبغى إلا التحدث مع الله .

فمقام القرب منزل بلا علامة وليست الدنيا إلا من هذا الكون والمكان .

وإذا وصل السالك بعون الحق إلى تلك المنزلة فقد صار مالكا لجميع الأشياء][1] .

---

(١) وردت بالفارسية فى الأصل عبارة نصها :

« ودر كشف اللغات ميكويد كه جبروت دراصطلاح سالكان مرتبة وحدت را كويند كه حقيقت محمديست وتعلق بمرتبة صفات دارد انتهى .

ودر مرآة الأسرار ميكويد بدانكه أهل فردانيت را دوام مقام لاهوت است يعنى تجلى ذات ولاهوت در أصل لاهو إلاهواست حرف تاء زيادة از قانون عرب است وعادت اين قوم است كه چون كلامى مخالط كويند چيزى زيادة كنند وچيزى حذف تانامحرمان إذ حقيقت محروم مانند . پست لانفى است يعنى نيست تجلى صفات مر طائفه افرادرا ، وهو اسم ذات است يعنى إلاهو مكر تجلى ذات ولاهوت خود يعنى فردانيت را مقام نيست كه خارج از شش حدود است ولفظ مقام كه اضافت بآن ميكنند وكويند مقام لاهوت باسناد مجاز است أما مقام ندارد .

وأسفل اين مقام جبروتست يعنى مقام جبر وكسر خلائق واين مقام قطب عالم است كه متصرفست ازعرش تاثرى ، وجبر وكسر هم ورشش جهت كنبد ، وقطب عالم رافيض از عرش مجيد است كه تعلق بعزلت ونصب دارد ، واين مقام راجبر وكسر ازآن كويند كه كرامات اوليا ومعجزات أنبيا هم ازين عالم است وچون ازمقام جبر وكسر ترقى كنند بمقام فردانيت كه لاهوت است رسند ودر عالم فردانيت عالم جبروت يعنى جبر وكسر كفر است أما أفراد قادرند برعالم جبروت اكر به جبر وكسر مشغول شوند از فردانيت يعنى از تجلى ذات بيفتند وبدين سبب افراد مستور ميخانند انتهى وقريب بدنيست آنچه ودر مجمع السلوك درجائى واقع شده كه منازل خلائق چهارند ، شعر .

يـكى منزل كه آن ناسوت نام است
بران أوصاف حيوانى تمام است
زراه تربيت پيران بشارت
بداده چار مـــنزل باعبارت =

(الجدرى) بالضم والفتح وسكون الدال والراء المهملتين(1) لغة [أبله](2) وهو بثــور صغار بعضها يظهر على البدن لدفع من الطبيعة المدبّرة لبدن الإنسان فضلات طَمْثية مثبتة فى البدن لاغتذائه بها ، ولذلك قيل إن هذا المرض لا بد أن يعرض لـكل شخص ، إلا أن تلك الفضلات تبقى فى البدن إلى حين يحصل لها محرك يحرك القوة الدافعة لدفعها ؛ ومن الناس من يجدر مرتين وذلك عند عدم قوة الطبيعة على دفع المـادة فى البدن من الصبى بل يبقى شىء منها ثم يتفق أسباب مسخنة رطبة فتحرك المادة وتحرك الطبيعة لدفعها مرة ثانية ، كذا فى بحر الجواهر .

وفى الأقسرائى : الجدرى بثور حمر مائلة إلى البياض تتفرش فى جميع البدن أو فى أكثره وتتقيح سريعاً ، وسببه غليان الدم وتعفنه بما يخالطه من الفضول الرقيقة المتولدة فى سن الطفولية ، ولذا يحدث للصبيان كثيراً وتفسير المضاعف والمختلط من الجدرى يجىء فى لفظ الحصبة فى فصل الموحدة من باب الحاء .

(الجذر) بالفتح وسكون الذال المعجمة بمعنى : [القطع والاجتثاث ، وأصل كل شىء ، وورد فى هذا المعنى بكسر الجيم أيضا .

وفى اصطلاح المحاسبين يطلق على عدد يضرب فى نفسه](1) كذا فى المنتخب .

وفى خلاصة الحساب وشرحه العدد المضروب فى نفسه يسمى جذراً فى المحاسبات ، وضلعا فى المساحة ، وشيئاً فى الجبر والمقابلة ؛ والحاصل يسمى مجذوراً ومربعاً ومالا .

والتجذير هو تحصيل الجذر ، ثم الجذر قسمان : منطق وهو ما له جذر صحيح كالتسعة فإن له جذراً

= ازآن منزل اگرخود بگزرد كس
رسد دردويمى منزل ملك پس
درآن عالم چواد معروف گردد
ملائك آسمـان مكشوف گردد
چو برگيرد قدم را اوز ملكوت
رسددر سيومى منزل بجبروت
مقام روح برمن حيرت آمد
نشان ازوى بگفتن غيرت آمد
درآن منزل بود كشف وكرامات
ولى بايد كفر شتن زان مقامات
اگردنيـا وعقبى پيش آيد
نظر كردن بروهرگز نشايد
نبور ذكر بايد دركفر شتن
بآب تـوبه بايددل بشستن
دران حالت مقـام نور باشد
زجاى آب وگل اودور باشد
چوگردد جان ودل ازغيرا وپاك
رسددر عالم لاهـوت بى باك
دران منزل جهارم حست وجوئى
نباشدبا خدا جز گفت وگوئى
مقام قرب منزل بى نشانست
جزآن كون ومكان ديگر جهانست
بعون حق رسد آنجا چوسالك
شود بزجملة أشياء مالك »

(1) كذا ضبطه، وفى القاموس: الجدرى بضم الجيم وفتح الدال.

(2) الـكلمة بالفارسية معناها الجدرى

(1) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« بريدن وازبيخ بركندن وأصل هر چيزى وبدين معنى بكسر جيم نيز آمد . ودر اصطلاح محاسبين عدد را گويند كه درنفس وى ضرب كنند » .

صحيحاً وهو الثلاثة ، وأصم وهو ما ليس له جذر صحيح كالعشرة فإن جذرها هو ثلاثة وسُبُع تقريباً ليس صحيحا .

إن قيل: الكسر أيضاً يكون منطقاً وأصم مع أن جذر الكسر لا يكون صحيحاً قط ، قلت : المراد يكون ، الكسر منطقاً أن يكون عدد الكسر بعد تجنيسه أو قبل تجنيسه ، على أنه يعتبر كأنه عدد صحيح منطقاً ، وقد يطلق الجذر على معنى يعمّ المساحة ، والجبر والمقابلة ، كذا فى شرح خلاصة الحساب للخلخالى .

(الجر) بالفتح والتشديد فى اللغة [كسر آخر الكلمة وتحريكها بالكسرة كما فى المنتخب(١)] .

وعند النحاة يطلق على نوع من الإعراب حركةً كان أو حرفاً ، ويسمى علامة أيضاً ، كما يستفاد من الموشح شرح الكافية ، ويجىء فى لفظ الإعراب ، والذى يحصل منه الجر يسمّى جاراً وعامل الجر ، واللفظ الذى فى آخره الجر يسمى مجروراً .

وجر الجوار عندهم : هو أن تصير الكلمة مجرورة بسبب اتصالها بكلمة مجرورة سابقة عليها لا بسبب غير الاتصال فيكون جرّ الأولى بسبب العامل ، وجرّ الثانية لا بعامل ولا بسبب التبعية كجر التوابع ؛ بل إنما يكون بسبب الاتصال والمجاورة كجرّ أرجلكم فى قوله تعالى : (وامسَحُوا برؤسِكم وأرجلِكم)(٢) عند من قرأ بجر أرجلكم فإنه إنما هو بسبب مجاورته لقوله برؤسكم .

(الجَوْزَهَر) بفتح الجيم بعدها واو ثم زاى معجمة بعدها هاء ثم راء عند أهل الهيئة : هو العقدة ، أى عقدة الرأس والذنب على ما فى بحر الفضائل ، ويطلق أيضاً على ممثل القمر ، سمى به إذ على محيطه نقطةٌ مسماة بالجوزهر ، وقال عبد العلى البرجندى فى حاشية الجغمينى فى باب حركات الأفلاك : الجوزهر بغير الإضافة يطلق على ممثل القمر ، وبالإضافة يطلق على العقدة ، ويجىء أيضاً فى لفظ الذنب فى فصل الباء من باب الذال المعجمة .

(الجعفرية) فرقة من المعتزلة أصحاب الجَعْفَرَيْنِ جعفرِ بن مبشر ؛ وابن حرب ، واتفقوا الإسكافية وزادوا عليهم أن فى فساق الأمة من هو شر من الزنادقة والمجوس ، وإجماع الأمة على حد الشرب خطأ لأن المعتبر فى الحد هو النص ، وسارق الحبة فاسق منخلع عن الإيمان ، كذا فى شرح المواقف(١) .

(الجفر) بالفتح وسكون الفاء : هو علم يُبحث فيه عن الحروف من حيث هى بناء مستقل بالدلالة .

ويسمى بعلم الحروف وبعلم التكسير أيضاً .

وفائدته: الاطلاع على فهم الخطاب المحمدىّ الذى لا يكون إلا بمعرفة علم اللسان العربى ، هكذا يستفاد من بعض الرسائل .

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« زير دادن آخر كلمه را وحركت زير »

(٢) ٦ المائدة ٥

(١) شرح المواقف ٦/٤٨٢

ويعرف من هذا العلم حوادث العالم إلى انقراضه، قال السيد السند فى شرح المواقف فى المقصد الثانى من نوع العلم: الجفر والجامعة كتابان لعلى كرم الله وجهه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التى تحدث إلى انقراض العالم، وكانت الأئمة المعروفون من أولاده يعرفونهما ويحكمون بهما، وفى كتاب قبول العهد الذى كتبه علىّ بن موسى رضى الله عنه إلى المأمون بعد أن وعد المأمون له بالخلافة أنك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه آباؤك فقبلت منك عهدك، إلا أن الجفر والجامعة يدلان على أنه لا يتم؛ ولمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه إلى أهل البيت، ورأيت أنا بالشام نظماً أشير فيه بالرموز إلى أحوال ملوك مصر، وسمعت أنه مستخرج من ذينك الكتابين؛ انتهى.

(الجمرة) بالفتح وسكون الميم فى اللغة وهى حبات[١] تظهر إما متفرقة أو مجتمعة، معها[٢] ألم شديد تأخذ كلّ حبة منها قطعة كبيرةً من البدن وتعمق فى اللحم، كذا فى بحر الجواهر.

وفى الموجز: الجمرة والنار الفارسية يقال لكل بَثْرٍ أكّالٍ مُنْفِط[٣]، محرق محدث للخشكريشة، وربما خصّت النار الفارسية بما كان بثرا من جنس النملة فيه سعى وتنفّط من مادة صفراوية قليلة التعفن والسوداء، والجمرة ما يسوّد الجلد من غير رطوبة وتكون كثيرة السوداء، غليظة، غامضة، قليلة البثر.

(الجِمَار الثّلاَث) عند الصوفية: عبارة عن النفس، والطبع، والعادة، ويجىء فى لفظ الحج فى فصل الجيم من باب الحاء.

(الجمهورى) هو نبيذ العنب، وقيل: هو الشّراب المتخذ من المثلّث يجعل عليه الماء الذى ذهب عنه ثم يطبخ بعض الطبخ، ويودع فى الأوعية ويختمر.

وقيل: ما بقى نصفه من عصير العنب بعد طبخه، وفى النهاية منه حديث النخعى أنه أهدى له بُخْتَج[١]، هو الجمهورى؛ والبُخْتَج العصير المطبوخ، وقيل له: الجمهورى لأن جمهور الناس يستعملونه أى أكثرهم.

وفى الجامع: الجمهورى ما بقى نصفه من عصير العنب بعد طبخه؛ والمثلّث ما بقى ثلثه، والبختج ما بقى ربعه، كذا فى بحر الجواهر.

وفى البرجندى: الجمهورى هو الذى من ماء العنب يُصبُّ عليه الماء يطبخ أدنى طبخه، ويجىء فى لفظ الطلاء.

(الجوهر) يطلق على معان: منها الموجود القائم

---

(١) يذكر فى الأصل الكلمة الفارسية: « آتشك » ومعناها « الجمرة ».

(٢) فى الأصول: معه.

(٣) البثر: الخراج الصغير، ونفط — كفرح — قرح. قاموس

(١) البختج الفختج تعريب بخته ومعناه المطبوخ — الألفاظ الفارسية المعربة ١٧

بنفسه حادثاً كان أو قديماً ويقابله العرض بمعنى ما ليس كذلك .

ومنها : الحقيقة والذات ، وبهذا المعنى يقال أى شىء هو فى جوهره أى ذاته وحقيقته ، ويقابله العرض بمعنى الخارج من الحقيقة ؛ والجوهر بهذين المعنيين لا شك فى جوازه فى حق الله تعالى وإن لم يرد الإذن بالإطلاق .

ومنها : ما هو من أقسام الموجود الممكن ، فهو عند المتكلمين لا يكون إلا حادثاً ، إذ كل ممكن حادث عندهم ؛ وأما عند الحكماء فقد يكون قديماً كالجوهر المجرّد وقد يكون حادثاً كالجوهر المادى ، وعند كلا الفريقين لا يجوز إطلاقه بهذا المعنى على الله تعالى بناء على أنه قسم من الممكن .

فتعريفه عند المتكلمين الحادث المتحيز بالذات ، هو القابل للإشــارة الحسية بالذات بأنه هنا أو هناك ، ويقابله العرض ؛ فقال الأشاعرة : العرض هو الحادث القائم بالمتحيز بالذات ، فخرج الأعدام والسلوب لعدم حدوثها لأن الحادث من أقسام الموجود ، وخرج أيضاً ذات الرب وصفاته لعدم كونها حادثة ولا قائمة بالمتحيز بالذات ، فإن الرب تعالى ليس بمتحيز أصلاً ، وبالجملة فذات الربّ تعالى وصفاته ليست بأعراض ولا جواهر .

وقال بعض الأشاعرة : العرض ما كان صفةً لغيره ، وينبغى أن يراد بما الحادث بناء على أن العرض من أقسام الحادث وإلا ينتقض بالصفات السلبية وبصفات الله تعالى ، إذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات ، كما هو مذهب بعض المتكلمين وإن لم يقل بالتغاير بينهما ، فصفات الله تعالى تخرج بقيد الغيرية .

وقال المعتزلة : العرض هو ما لو وجد لقام بالمتحيز ، وإنما اختاروا هذا لأن العرض ثابت عندهم فى العدم منفكاً عن الوجود الذى هو زائد على الماهية ، ولا يقوم بالمتحيّز حال العدم بل إذا وجد العرض قام به ؛ وهذا بناء على قولهم بأن الثابت فى العدم ذوات المعدومات من غير قيام بعضها ببعض ، فإن القيام من خواص الوجود إلا عند بعضهم ، فإنهم قالوا باتصاف المعدومات الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة ، ويرد عليهم فناء الجواهر فإنه عرض عندهم ، وليس على تقدير وجوده قائماً بالمتحيز الذى هو الجوهر عندهم لكونه منافياً للجواهر ؛ ولا ينعكس أيضاً على من أثبت منهم عرضاً لا فى محل ، كأبى هُذَيْل العلاّف فإنه قال إن بعض أنواع كلام الله لا فى محل ، وكبعض البصريين القائلين بإرادة قائمة لا فى محلّ .

وأما ما قيل من أن خروجهما لا يضر لأنه لا يُطلق العرض على كلام وإرادة حادثين فما لا يُلتفت إليه إذ عدم الإطلاق تأدباً لا يوجب عدم دخولهما فيه .

ومعنى القيام بالمتحيز : إما التبعية فى التحيز أو اختصاص الناعت ، كما يجىء فى لفظ الوصف فى فصل الفاء من باب الواو ، ويجىء أيضاً فى لفظ القيام ولفظ الحلول .

واعلم أنه ذكر صاحب العقائد[1] النسفية أن العالم إما عين أو عرض ، لأنه إن قام بذاته فعين وإلا فعرض ؛ والعين إما جوهر أو جسم ، لأنه إما متركب من جزأين فصاعداً وهو الجسم ، أو غير متركب وهو الجوهر ، ويسمى الجزء الذى لا يتجزأ أيضاً ، قال أحمد جندى فى حاشيته : هذا مبنى على ما ذهب إليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة : ما يمتنع بقاؤه ، ومعنى الجوهر : ما يتركب منه غيره ، ومعنى الجسم : ما يتركب من غيره ؛ انتهى .

فالجوهر على هذا مرادف للجزء الذى لا يتجزأ ، وقسم من العين وقسيم للجسم .

وقيل : هذا على اصطلاح القدماء ، والمتأخرون يجعلون الجوهر مرادفاً للعين ، ويسمون الجزء الذى لا يتجزأ بالجوهر الفرد ؛ ويؤيده ما وقع فى شرح[2] المواقف من أنه قال المتكلمون لا جوهر إلا المتحيز بالذات ، فهو إما يقبل القسمة فى جهة واحدة أو أكثر ، وهو الجسم عند الأشاعرة ، أو لا يقبلها أصلا وهو الجوهر الفرد ، وقد سبق تحقيق تعريف الجوهر الفرد فى لفظ الجزء فى فصل الألف .

ثم لا يخفى أن هذا التقسيم إنما يصح حاصراً عند من قال بامتناع وجود المجرّد أو بعدم ثبوت وجوده وعدمه ، وأما عند من ثبت وجود المجرد عنده كالإمام الغزالى ، والراغب ، القائلين بأن الإنسان موجود ليس بجسم ولا جسمانى كما عرفت فلا يكون حاصراً ؛ وأعم من هذا ما وقع فى المواقف من أنه قال المتكلمون الموجود فى الخارج ، إما أن لا يكون له أول وهو القديم ، أو يكون له أول وهو الحادث ، والحادث إما متحيز بالذات وهو الجوهر ، أو حال فى المتحيز بالذات وهو العرض ، أولا يكون متحيزا ولا حالاً فيه وهو المجرد ، انتهى .

وهذا التقسيم أيضاً : ليس حاصراً بالنسبة إلى من ثبت عنده وجود المجرّد ، فإن صفات المجرد خارجة عن التقسيم ، ثم الظاهر أن القائل بوجود المجرّد يعرّف العرض بما كان صفةً لغيره ، فإن الغير أعم من المتحيّز وغيره .

ويقسم الحادث إلى ما كان قائماً بنفسه وهو الجوهر ، فإن لم يكن متحيزا فهو المجرد ، والمتحيز إما جسم أو جوهر فرد ؛ وإلى ما لا يكون قائماً بنفسه بل يكون صفة لغيره ، وهو العرض .

ويؤيده ما فى الچلبى حاشية شرح المواقف من أن الراغب والغزالى قالا : النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة ، انتهى ، فإنهما وصفا الجوهر بالمجرّد ، فالمجرد يكون قسما من الجوهر بلا واسطة ، لا من الحادث والله أعلم بحقيقة الحال .

فائدة: الجوهر الفرد لاشكل له باتفاق المتكلمين لأن الشكل هيئة أحاطها حدٌّ أو حدود ، والحد أى النهاية لا يعقل إلا بالنسبة إلى ذى النهاية ، فيكون هناك لا محالة جزءان ؛ ثم قال القاضى : ولا يشبه

(١) حواشى العقائد النسفية ١/٧١
(٢) شرح المواقف ٢/١٩١

الجوهر الفرد شيئاً من الأشكال ، لأن المشاكلة الاتحاد فى الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره ؟ وأما غير القاضى فلهم فيه اختلاف فقيل يشبه الكرة فى عدم اختلاف الجوانب ، ولو كان مشابها للمضلّع لاختلف جوانبه فكان منقسما .

وقيل : يشبه المربع إذ يتركب الجسم بلا انفراج ، إذ الشكل الكرى وسائر المضلّعات وما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك بالانفراج .

وقيل : يشبه المثلث لأنه أبسط الأشكال .

فائدة : الجواهر يمتنع عليها التداخل وألا يكون هذا الجسم المعين أجساما كثيرة ، وهذا خلف ؛ وقال النظّام بجوازه ، والظاهر أنه لزمه ذلك فيما قال من أن الجسم المتناهى المقدار مركّب من أجزاء غير متناهية العدد إذ لابد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينهما ، وأما أنه التزمه وقال به صريحاً فلم يعلم كيف ، وهو جحد للضرورة ، وإن شئت الزيادة على هذا فارجع إلى شرح[1] المواقف فى موقف الجوهر .

وتعريف الجوهر عند الحكماء : الممكن الموجود لا فى موضوع ، ويقابله العرض بمعنى الممكن الموجود فى موضوع أى محل مقوّم لما حل فيه ، ومعنى وجود العرض فى الموضوع أن وجوده هو وجوده فى الموضوع بحيث لا يتمايزان فى الإشارة الحسية ، كما فى تفسير الحلول .

(١) شرح المواقف ٢/١٩٠ ، ٣١٥

وقال المحقق التفتازانى[1] : إن معناه أن وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع ، ولذا يمتنع الانتقال عنه ، فوجود السواد مثلاً هو وجوده فى الجسم وقيامه به ، بخلاف وجود الجسم فى الحيّز ، فإن وجوده فى نفسه أمر ، ووجوده فى الحيز أمر آخر ، ولهذا ينتقل عنه .

ورُدَّ بأنه يصح أن يقال وُجد فى نفسه ، فقام بالجسم ، فالقيام متأخر بالذات عن وجوده فى نفسه ؛ وأجيب : بأنّا لا نسلم صحة هذا القول ، كيف وقد قالوا إن الموضوع شرطٌ لوجود العرَض ، ولو سلم فيكفى للترتيب بالفاء التغاير الاعتبارى كما فى قولهم « رماه فقتله » :

إن قيل على هذا : يلزم أن لا تكون الجواهر الحاصلة فى الذهن جواهر لكونهـا موجودة فى موضوع مع أن الجوهر جوهر سواء نسب إلى الإدراك العقلى أو إلى الوجود الخارجي .

قلت : المراد بقولهم الموجود لا فى موضوع ، ماهية إذا وجدت[2] ، كانت لا فى موضوع ، فلا نعنى به الشيء المحصّل فى الخارج الذى ليس فى موضوع بل لو وجد لم يكن فى موضوع سواء وجد فى الخارج أولا ، فالتعريف شامل لها .

ثم إنها أعراض أيضاً لكونها موجودة بالفعل فى موضوع ، ولا منافاة بين كون الشيء جوهراً

(١) شرح العقائد النفسية للتفتازانى ١/٧١

(٢) فى تصويب ل : إذا وجدت فى الخارج

وعرضاً بناء على أن العرض هو الموجود فى موضوع ، لا ما يكون فى موضوع إذا وجدت ، فلا يشترط الوجود بالفعل فى الجوهر ويشترط فى العرض ، فالمركب الخيالى كجبل من ياقوت وبحر من زئبق ، لاشك فى جوهريته إنما الشك فى وجوده .

وفيه بحث، لأن هذا مخالف لتصريحهم بأن الجوهر والعرض قسما الممكن الموجود وأن الممكن الموجود منحصر فيهما، فإذا اشترط فى العرض الوجود بالفعل ولم يشترط فى الجوهر يبطل الحصر ، إذ تصير القسمة هكذا : الموجود الممكن إما أن يكون بحيث إذا وجد فى الخارج كان لا فى موضوع ، أو يكون موجوداً فى الخارج فى موضوع ، فيخرج ما لا يكون بالفعل فى موضوع ويكون فيه إذا وجد كالسواد المعدوم .

والحق أن الوجود بالفعل معتبر فى الجوهر أيضاً ، كما هو المتبادر من قولهم الموجود لا فى موضوع ، وتفسيرهم بماهية إذا وجدت الخ ليس لأجل أن الوجود بالفعل ليس بمعتبر فيه بل للإشارة إلى أن الوجود الذى به موجوديته فى الخارج زائد على ماهية الجوهر والعرض ، كما هو المتبادر إلى الفهم ، ولذا لم يصدق حدّ الجوهر على ذات البارى تعالى ، لأن موجوديته تعالى بوجود هو نفس ماهيته وإن كان الوجود المطلق زائداً عليها ، وإلى أن المعتبر فى الجوهرية كونه بهذه الصفة فى الوجود الخارجى لا فى العقل أى أنه ماهية إذا قيست إلى وجودها الخارجى ولو حظت بالنسبة إليه كانت لا فى موضوع ، ولا شك أن تلك الجواهر حال قيامها بالذهن يصدق عليها أنها موجودة فى الخارج لا فى موضوع ، وإن كانت باعتبار قيامها بالذهن فى موضوع فهى جواهر وأعراض باعتبار القيام بالذهن وعدمه ، وكذا الحال فى العرض .

وبالجملة فالممتنع أن يكون ماهية شىء توجد فى الأعيان مرة عرضاً ومرة جوهراً حتى تكون فى الأعيان تحتاج إلى موضوع مّا ، وفيها لا تحتاج إلى موضوع ، ولا يمتنع أن يكون معقول تلك الماهية عرَضاً .

وظهر بما ذكرنا أن معنى الموجود لا فى موضوع وماهية إذا وجدت كانت لا فى موضوع واحد ، كما أن معنى الموجود فى موضوع وماهية إذا وجدت كانت فى موضوع واحد لا فرق بينهما إلا بالإجمال والتفصيل ، وهذا على مذهب من يقول إن الحاصل فى الذهن هو ماهيات الأشياء .

وأما عند من يقول إن الحاصل فى الذهن ، هو صور الأشياء وأشباهها المخالفة لها فى الماهية فلا تكون صور الجواهر عنده إلا أعراضاً موجودة بوجود خارجى قائمة بالنفس كسائر الأعراض القائمة بها ، هكذا حقق المولوى عبد الحكيم[1] ، فى حاشية شرح المواقف .

التقسيم : قال الحكماء ، الجوهر إن كان حالاً فى جوهر آخر فصورة إما جسمية أو نوعية ، وإن

(١) حاشية السيالكوتى على شرح المواقف ٢/٤٢٦ — ٤٢٨ .

كان محلا لجوهر(١) ، آخر فهيولى ، وإن كان مركبا منهما فجسم ، وإن لم يكن كذلك أى لا حالاً ، ولا محلاً ، ولا مركبا منهما : فإن كان متعلقاً بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك فنفس ، وإلا فعقل ؛ وإنما قيدوا التعلق بالتدبير والتصرف والتحريك لأن للعقل عندهم تعلقاً بالجسم على سبيل التأثير ، وهذا كله بناء على نفى الجوهر الفرد إذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا المركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة ، كذا فى شرح المواقف(٢) .

(الجوهر الفرد) هو الجزء الذى لا يتجزى ، وعند الشعراء يراد به المعشوق وشفته ، كذا فى كشف اللغات .

(الجواهر العلوية) هى الأفلاك ، والكواكب والأرواح ، كذا فى كشف اللغات .

(الجار) بتخفيف الراء فى اللغة بمعنى [همساية](٣) وقال أبو حنيفه رحمه الله جار الشخص من لصق داره بداره بحيث يستحق بها الشفعة لو كان مالكاً ، لأن الجار من المجاورة وهى الملاصقة حقيقةً ، فالجار عند الإطلاق إنما يتناول الجار الملاصق والملازق .

(١) عبارة شرح المواقف : وإن كان محلا لها أى الصورة الخ

(٢) شرح المواقف ٢/١٩٠

(٣) يذكر فى الأصل الكلمة الفارسية : «همسايه» ومعناها «الجار» .

وقال محمد وأبو يوسف رحمهما الله : الملاصق وغيره ، ممن يسكن محلته ، ويجمعهم مسجد المحلة ، جارٌ ، إذ يسمى كل هؤلاء جيراناً عرفاً ؛ وفائدة الخلاف تظهر فيما إذا أوصى أحد بشيء من ماله لجاره ، هكذا فى البرجندى وغيره فى كتاب الوصية .

***

فصل الزاى المعجمة

(الجلواز) بالكسر [الشرطى ، والخفيف فى الذهاب والمجيء ، ورئيس الشرطة ، كما فى كشف اللغات ، وجاء فى مدار الأفاضل أن الجلواز معرّب جلويز ومعناها رئيس الشرطة والظالم وأمين القاضى والخفيف فى الذهاب والمجيء ، انتهى](١) .

وفى المغرب(٢) : الجلواز عند الفقهاء أمين القاضى ؛ أو الذى يسمّى صاحب المجلس ، وفى اللغة الشرطى والجمع جلاويز وجلاوزة .

(الجواز) بالفتح : هو قد يطلق على الإمكان الخاص ، وقد يطلق على الإمكان العام ، يقال : يجوز أى

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« عمل دار وچرغ گير وشحنه وسرهنگ — كما فى كشف اللغات — ودر مدار الأفاضل گويد جلواز معرب جلويز بفتح باء فارسى بمعنى سرهنگ وظالم وپياده قاضى وپياى تازى نيز آمده » .

(٢) المغرب ص ٨٩

لا يمتنع ، هكذا حقق المولوى عبد الغفور فى حاشية شرح الفوائد الضيائية .

وفى العضدى وحاشيته[1] ، للمحقق التفتازانى ما حاصله : أن الجائز يطلق على معان :

الأول : المباح .

والثانى : ما لا يمتنع شرعاً ، مباحاً كان أو واجبا أو مندوباً أو مكروها .

والثالث : ما لا يمتنع عقلاً ، واجباً كان ، أو راجحاً أو متساوى الطرفين أو مرجوحاً .

والرابع : ما استوى الأمران فيه ، سواء استويا شرعاً كالمباح ، أو عقلا كفعل الصبى ، فإن الصبى لا يتعلق به خطاب الشارع ، فلا معنى لاستواء الأمرين فيه شرعاً ، فلا يكون فعل الصبى داخلاً فى المباح الذى هو ما أذن الشارع فى فعله وتركه ، فكان فعله مما استوى فيه الأمران عقلا ، فهذا المعنى أعم من المباح وليس معنيين ، كما توهم البعض .

وقال : الرابع ما استوى فيه الأمران شرعاً ، والخامس : ما استوى فيه الأمران عقلا ، وجعل ما استوى فيه الأمران شرعاً أعم من المباح لشموله فعل الصبى بخلاف المباح فإنه لا يشمله ، وقال : ما لا منع فيه عن الفعل والترك شرعاً كفعل الصبى وهو غير المباح ، أعنى ما أذن الشارع فى فعله وتركه ، والخامس المشكوك فيه ، ويسمى بالمحتمل أيضاً ، وهو ما حصل فى عقلك أنه يتساوى الطرفان[1] ، أو غير ممتنع الوجود فى نفس الأمر أو فى حكم الشرع ، فاستواء الطرفين أو عدم الامتناع كان فيما سبق باعتبار حكم الشرع أو نفس الأمر ، وههنا باعتبار نفس القائل وموجب إدراكه ، فالجائز على هذا يطلق على ما استوى طرفاه شرعاً أو عقلا عند المخبر بجوازه وبالنظر إلى عقله ، وإن كان أحد طرفيه فى نفس الأمر واجباً أو راجحاً ؛ وعلى ما لا يمتنع عنده فى حكم الشرع أو العقل ، وإن كان فى نفس الأمر ممتنعاً شرعاً أو عقلا .

وبالجملة فالمشكوك فيه يطلق على معنيين : وكذلك الجائز ، أعنى كما أنه يقال المشكوك فيه لما يستوى طرفاه فى نفس القائل ، ويقال لما لا يمتنع أى لا يجزم بعدمه عنده ، كما يقال فى التقلبات التى يغلب الظن على أحد الطرفين فيها ، فيه شك أى احتمال ولا يراد تساوى الطرفين فكذلك يقال هل هو جائز ، والمراد أحدهما أى أنه متساوى الطرفين ؛ أو لا يمتنع ، أى لا يجزم بعدمه .

وقيل: المراد من أن الجائز يطلق على المشكوك فيه أنه يطلق على ما يشك فى أنه لا يمتنع شرعاً ، أو يشك فى أنه لا يمتنع عقلا ، أو يشك فى أنه يستوى فيه الأمران شرعا أو يشك فى أنه يستوى فيه الأمران عقلا ؛ وأنت خبير بأن مثل هذا الفعل لا يكون جائزا ، بل مجهول الحال ، فالمحتمل على هذا ما شككت وترددت فى أنه

---

(١) العضدى وحاشيته للتفتازانى ١/٥ وما يليها

(١) أى فيه

متساوى الطرفين ، أو ليس بممتنع الوجود فى نفس الأمر ، أو فى حكم الشرع ؛ انتهى ما حاصلهما ؛ ولا خفاء فى أن مرجع بعض هذه المعانى الخمسة إلى الإمكان الخاص ، و بعضها إلى الإمكان العام .

(الإجازة) مصدر أجاز : وهى لغة بمعنى [قطع المسافة ، وجاوزه تخطاه ، وأجازه أعطاه الإجازة ، وفى الشعر إتمام المصراع الثانى للبيت ، وفى القافية الجمع بين رويين مختلفين كالطاء والدال][1] ، كما فى الصراح .

وحقيقتها عند المحدّثين : الإذن فى الرواية لفظاً أو كتابة .

وأركانها : المجيز ، والمُجاز له ، ولفظ الإجازة ، ولا يشترط القبول فيها .

فقيل : هى مصدر أجاز .

وقيل : هى مأخوذة من جواز الماء تقول استجزته فأجاز لى إذا سقاك ماء .

وهى عندهم خمسة أقسام :

أحدها : إجازة معيّن لمعيّن ، سواء كان واحداً كأجزتك كتاب البخارى ، أو أكثر ، كأجزت فلانا جميع ما اشتمل عليه فهرستى .

وثانياً : إجازة معيّن فى غير معين ، كأجزتك مسموعاتى ؛ والصحيح جواز الرواية بهذين النوعين ووجوب العمل بهما .

وثالثها : إجازة العموم كأجزت للمسلمين ، وجوّزها الخطيب مطلقاً ، وخصصها القاضى أبو الطيب بالموجودين عند الإجازة .

ورابعها إجازة المعدوم : كأجزت لمن يولد ، والصحيح بطلانها ، ولو عطفه على الموجود كأجزت لفلان ولمن يولد له ، فجائز على الأصح .

وخامسها : إجازة المجاز كأجزت لك جميع مجازاتى ، وهى صحيحة .

ومن محسّنات الإجازة أن يكون المجيز عالماً بما يجيزه والمجاز له من أهل العلم ، وينبغى للمجيز بالكتابة أن يتلفظ بها ، فإن اقتصر على الكتابة مع صدق الإجازة صحت ، كذا فى خلاصة الخلاصة وغيره .

(المجاوز) هو المتعدى ، كما يجىء فى فصل الواو من باب العين .

(المَجاز) بفتح الميم : هو عند أهل الفرس ، يطلق على قسم من الاستعارة ، كما يجىء فى فصل الراء المهملة من باب العين .

وعند أهل العربية خلاف الحقيقة ، وهما أى الحقيقة والمجاز يطلقان على اللفظ حقيقة وعلى المعنى مجازاً .

هذا ، وقالوا لفظ الحقيقة والمجاز مقول بالاشتراك على نوعين ؛ لأن كلا منهما إمّا فى المفرد أو فى الجملة .

---

(١) عبارة فارسية بالأصل نصها :
« بريدن مسافت وپس افكندن جاى بگذشتن از وى وگذرانيدن واجازت دادن برنام كس . ودر شعر مصرع ديگرى راتمام كردن ويكى روى لطا آوردن ويكى دال » .

وإليه مال السيد السند حيث قال فى حاشية شرح مختصر الأصول : حدّ كل واحد من وصفى الحقيقة والمجاز إذا كان الموصوف به المفرد غيرُ حدِّه إذا كان الموصوف به الجملة ، وربما يقيّدان فى المفرد باللغويّين ، وفى الجملة بالعقليّين ، أو الحكميين، كذا فى التلويح[1] .

والأكثر ترك التقيد باللغويين لئلا يُتوهَّم أنه مقابل للشرعى والعرفى ؛ فإن اللغوى أيضاً ، يطلق على مقابل الشرعى والعرفى كما سيجىء ، فالمقيد بالعقلى فى كل واحد منهما ينصرف إلى ما فى الإسناد ، والمطلق إلى غيره .

والمجاز اللغوى: يطلق بالاشتراك على مجاز مفرد، ومجاز مركب، كذا فى المطّول[2]؛ وقال صاحب[3] الأطول : الظاهر أن إطلاق المجاز اللغوى على المجاز المفرد والمجاز المركب على سبيل الاشتراك المعنوى لا اللفظى ، كما زعم صاحب المطّول ، وأن هذا ليس مختصاً بالمجاز ، بل الحقيقة أيضاً تكون مفردة ومركبة ، فينبغى أن يقسم الحقيقة أيضاً إلى المفردة والمركبة .

وقد يطلق لفظ المجاز على المجاز بالزيادة ، والمجاز بالنقصان ؛ وكلام السكاكى مشعر بأن هذا الإطلاق على سبيل التشابه حيث قال : ورأيى فى هذا النوع أن يعد ملحقاً بالمجاز ومشبها به ، فالعهدة فى ذلك أى فى جعل اللفظ مشتركا بينهما اشتراكا معنوياً

(١) التلويح ١/٢٩٧ وما يليها
(٢) المطول ٢٨٥
(٣) الأطول ٢/١١٣ وما يليها

أو لفظياً على السلف ، فإن كلام السلف يحتمل الاشتراك المعنوى واللفظى ، كما يستدعيه تقسيمهم المجاز إلى هذا النوع وغيره ، انتهى ما قال صاحب الأطول .

وقد يقسم المجاز إلى المشهور وغير المشهور ؛ وما يتميز به الاشتراك اللفظى عن المعنوى ، هو أن ينظر إلى المعنيين ، فإن لم يمكن جمعهما فى تعريف واحد فالاشتراك لفظى وإلا فمعنوى .

إذا عرفت هذا فاعلم أن تعريف المجاز لا يتضح حق الاتّضاح بدون ذكر تعريف الحقيقة لتقابلهما ، حتى قيل : إنما تعرف الأشياء بأضدادها ، وأيضاً لا يكون اللفظ مجازاً بدون أن يكون له معنى حقيقى ؛ فلنشر إلى تعريف الحقيقة ثم إلى تعريف المجاز فنقول :

الحقيقة العقلية : إسناد الفعل ، أو معناه ، إلى ما هو له عند المتكلّم فى الظاهر ، كذا قال الخطيب فى التلخيص[1] ؛ فالمراد بالإسناد النسبة سواء كانت تامة أو لا كما يدل عليه قوله : « أو معناه » ، فإن المراد بمعنى الفعل اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبّهة ، والمصدر ، واسم التفضيل ، والظرف ؛ ولا شك أن إسناد بعضها لا يلزم أن يكون تاماً ؛ والأولى أن يقال أو ما فى معناه ، لأن معنى الفعل فى الاصطلاح يقابل شبه الفعل ، وهو ما يفيد معنى الفعل ، ولا يشاركه فى التركيب .

(١) التلخيص ص ٢٥

ولا يبعد أن يجعل المنسوب نحو « أتميمىّ أبوه » داخلا فى معنى الفعل ؛ واحترز به عما ليس المسند فيه فعلاً أو معناه ، نحو الحيوان جسم ، فإنه ليس بحقيقة ولا مجاز ، وقوله : « إلى ما هو له » أى إلى شىء هو أى الفعل أو معناه له ، أى لذلك الشىء ، وإفراد ضمير هو باعتبار أحد الأمرين ، وذلك الشىء أعم من أن يكون الفعلُ أو معناه صدراً عنه ، كما فى « ضرب زيدٌ عمراً » ، أو لا كما فى « انقطع الحبل » ، « وسُلِكَ الجبل » على صيغة المجهول ، ولذا لم يقل ما هو عنه ، ومعنى كونه له : أنّ حقه أن يسند إليه فى مقام الإسناد سواء كانت النسبة للنفى أو للإثبات لا أن يكون قائماً به كما قال المحقق التفتازانى ، حتى لا يشكل بقولنا « ما قام زيد » لأن القيام حقه أن يسند إلى زيد فى مقام نفيه عنه ، بخلاف « ما صام نهارى » فإن الصوم حقّه أن يسند إلى المتكلم فى مقام نفيه عنه لا إلى نهاره ، فهو مجاز عقلى ؛ نعم حقه أن يسند إلى النهار فى مقام قصد النفى عنه أى عن النهار ، وحينئذ ذلك الإسناد حقيقة فاحفظه فإنه من الدقائق .

ويمكن أن يجعل ضمير هو إلى ما ، وضمير له إلى الفعل أو معناه ، وكون الشىء للفعل أو معناه بمعنى أن حقّ الشىء أن يسند الفعل أو معناه إليه ، لكن جعل الفعل وما فى معناه للذات أعذبُ من العكس .

ولما كان المتبادر ما هو له فى الواقع ، وحينئذ يخرج عن التعريف قول الجاهل « أنبت الربيع البقل » قيدّه بقوله « عند المتكلم » ، فيشتمل التعريف ما هو له فى الواقع والاعتقاد جميعاً ، كقول المؤمن « أنبت الله البقل » ، وما هو له فى اعتقاد المتكلم فقط كقول الجاهل « أنبت الربيع البقل » ، لكنه بعد يتبادر منه ما هو له فى اعتقاد المتكلم فى الواقع ، فيخرج منه قول المعتزلى « خلق الله الأفعال كلها » مخفياً مذهبه ، فقيده ثانياً بقوله « فى الظاهر » أى فيما يفهم من ظاهر كلامه ليشمله أيضاً .

ومن أمثلة الحقيقة العقلية قولك « جاء زيد » حال كونك عالماً بعدم مجيئه .

ومما ينبغى أن يُعلم أن المراد بالإسناد إلى ما هو له ، الإسناد إلى ما هو له من حيث إنه ما هو له ، إذ قد يكون الشىء «ما هو له» باعتبار ،غير «ما هو له» باعتبار آخر ، أما فى النفى فقد عرفت فى قولنا « ما صام نهارى » ، وأما فى الإثبات فكما فى قول الخنساء تصف ناقةً :

* فإنما هى إقبالٌ وإدبار[1] *

إذ معناه على ما قال الشيخ عبد القاهر أن الناقة لكثرة إقبالها وإدبارها كأنها تجسّمت منهما ، فالمجاز فى إسناد الإقبال لأنه وإن كان لها من حيث القيام بها ، لكنه ليس لها من حيث الحمل والاتحاد ، « فأقبلت الناقة » حقيقةٌ ، وهى إقبالٌ مجاز ؛

(١) هذا هو المصراع الثانى وقبله :

* ترتع ما رتعت حتى إذا ادكرت *

ولو قيل : الإقبال بمعنى مُقبل حتى يكون المجاز فى الـكلمة ، أو جعل التقدير « ذات إقبال » حتى يكون مجاز الحذف لـكان مفسولاً من الفصاحة ؛ هذا لـكن هذا المثال عند المصنف ، أعنى الخطيب ، من قبيل الواسطة بين الحقيقة والمجاز ؛ لأن المراد بما ، فى قوله « ما هو » الملابسُ على ما صرّح به ، وهذا إسناد إلى المبتدأ ، والمبتدأ ليس بملابس .

والمجاز العقلى : ويسمى أيضاً مجازاً حكمياً ، ومجازاً فى الإسناد ، وإسناداً مجازياً ، ومجاز الإسناد ومجازاً فى الإثبات ؛ والمجاز فى التركيب والمجاز فى الجملة على ما قال الخطيب[1] ، هو : إسناد الفعل أو معناه إلى ملابس له غير ما هو له بتأولٍ ؛ أى غير الملابس الذى ذلك الفعل أو معناه ، يعنى غير الفاعل فيما بُنى للفاعل ، وغير المفعول به فيما بنى للمفعول ، ولا يخفى أن « غير ما هو له » يتبادر منه غير ما هو له فى نفس الأمر ، وبقوله « بتأول » يصير أعم من غير ما هو له فى نفس الأمر ، ومن غير ما هو له فى اعتقاد المتـكلم فى الواقع أو فى الظاهر ؛ ويتقيد باعتقاد المتـكلم فى الظاهر ، فهو بمنزلة أن يقال غير ما هو له فى اعتقاد المتـكلم فى الظاهر .

فخرج بقيد التأول ما يطابق الاعتقاد فقط كقول الجاهل « أنبت الربيع البقل » .

وخرج الـكواذب مطلقاً .

وخرج قول المعتزلى المخفى مذهبه « خالق الله الأفعال كلها » .

والتأوّل طلب : ما يؤول إليه الشىء ، والمراد به ههنا نصب القرينة الصارفة للإسناد ، عن أن يكون إلى ما جُعل له ، إلى ما هو حقيقة الأمر ، لا بمعنى أن يفهم لأجلها الإسناد إلى ما هو له بعينه فإنه قلّما يحضر السامع بما هو له ، بل بمعنى أن يفهم ما هو حقيقة ، مثلا يفهم من « صام نهارى » أنه وقع الصوم المبالغ فيه فى النهار أو صام صائم فى النهار ، جداً حتى خيِّل أن النهار صائم ؛ وفى « بنى الأمير المدينة » أنه صار الأمير سبباً بحيث خيِّل إليك أنه بانٍ ؛ ولا ينتقض التعريف بمثل إنما هى إقبال ؛ لأنه ليس داخلا فى التعريف عنده بل هو واسطة ، كما مر ؛ وأما الـكتاب الحـكيم ، والأسلوب الحـكيم ، والضلال البعيد ، والعذاب الأليم ، فإن أريد بها وصف الشىء بوصف صاحبه فليس بمجاز ؛ ولو أريد بهـا وصفُ الشىء ــ لـكونه ملابس ما هو له فى التلبّس بالمسند ، لـكونه مكاناً للمسند أو سبباً له ، فيكون المآل « الحـكيم فى كتابه وأسلوبه ، والأليم فى عذابه ، والبعيد فى ضلاله » ــ كان مجازاً داخلا فى التعريف .

ومقتضى تعريفات القوم أن لا يكون مكْر الليل ، وإنبات الربيع وجرى الأنهار ، وأجريت النهر مجازات وقد شاع اطلاق المجاز العقلى عليها ، فإما أن يجعل الإطلاق على سبيل التشبيه ، وإما أن يُتـكلف فى التعريف ، وصناعة التعريف تأبى الثانى .

---

(١) التلخيص ص ٢٦ .

تنبيه : اعلم أن الفعل وما فى معناه ملابَسات بالفتح أى متعلّقات ومعمولات ، تلابس الفاعل والمفعول به ، والمفعول المطلق ، والزمان ، والمكان ، والمفعول له ، والمفعول معه ، والحال ، والتميز ، ونحوها ، فإسناد الفعل إلى الفاعل الحقيقى إذا كان مبنيًّا له حقيقة ، وإلى غيره مجاز ؛ وإسناده إلى المفعول به الحقيقى إذا كان مبنيًّا له حقيقة ، وإلى غيره للملابسة مجاز ، والإسناد للملابسة أن تكون الملابسة الداعية إلى وضع الملابس موضع ما هو له مشاركةً مع ما هو له فى كونهما ملابسين للفعل ، وفائدة قيد الملابسة إخراج الإسناد إلى غير ما هو له من غير ذلك الداعى عن أن يكون مجازاً ؛ فإنه غلط وتحريف يخرج به الكلام عن الاستقامة ، فلا يلتفت إليه ؛ فلا بد من اعتبار هذا فى تعريف المجاز بأن يقال المراد إسناد الفعل أو معناه إلى ملابس له من حيث هو ملابس له ، ليكون التعريف مانعاً .

واعلم أيضاً إن إسناد الفعل المعلوم إلى المفعول معه ، وله ، والحال ، والتميز ، والمستثنى جائز ، لكونه إسناداً إلى الفاعل ؛ وإسناد الفعل المجهول إلى المصدر والزمان والمكان جائز ، ولا يجوز إسناده إلى المفعول معه ، والمفعول له بتقدير اللام والمفعول الثانى من باب علمت ، والثالث من باب أعلمت .

ولبعض المتأخرين ههنا بحث شريف ، وهو : أنه كيف يكون [الأفعال اللازمة المبنية للمفعول ، كقولنا] جُلِس الدار وسير سير شديد[1] ،وسير الليل ، مجازاً وليس لنا مجلوس ومسير ينزلُ الدار والسير الشديد منزلته[2] ، و يلحق به .

وأما الأفعال المتعدية، فينبغى أن يفصّل ،و يقال : ضرب الدار إن ، قصد به كونها مضروبة فمجاز، و إن قصد كونها مضروباً فيها فحقيقة ، وكذا [الحال][3] فى ضرب ضرب شديد وضرب التأديب .

هذا ، وقال صاحب الأطول : ونحن نقول كون إسناد الفعل المبنى للمفعول إلى غير المفعول به مجازاً مبنىّ على أن وضع ذلك الفعل لإفادة إيقاعه على ما أسند إليه ؛ فحينئذ إذا صح جلس الدار يشبه[4] ، تعلّق الظرفية بتعلق المفعول به ووضعه مقامه و إبرازه فى صورته تنبيهاً على قوته ، فإن أقوى تعلقات الفعل بعد التعلق بالفاعل تعلقه بالمفعول به ؛ ولا يجب أن يكون هناك مفعول به محقق بل يكفى توهمه وتخيّله ، فضرب الدار لا معنى له إلا جعله مضروباً ولا يتأتى فيه تفصيل ؛ نعم يشكل الأمر فى نحو ضرب فى الدار وضرب للتأديب فإنه لا يظهر جعل الدار مضروبة ، مع وجود فى ، بل يتعين جعلها مضروباً فيها ، ولا يظهر جعل التأديب إلا مضروباً له ، فلا تجوز فيهما بل هما حقيقيتان ؛ هذا إذا جعل نحو فى الدار

(١) مابين القوسين ورد فى تصويبات ل

(٢) منزلته لم ترد فى م

(٣) مابين القوسين فى تصويبات ل

(٤) لفظ الأطول : فتشبيه

ظرفاً ونحو للتـأديب مفعولاً له ، كما هو مذهب ابن الحاجب ، وأما لو جعلا مفعولا به بواسطة حرف الجر كما هو المشهور بين الجمهور فلا إشـكال ، هذا كله خلاصة ما فى الأطول[1] .

التقسيم : المجاز العقلى أربعة أنواع ؛ لأن طرفيه إما حقيقيان نحو: أنبت الربيع البقل، أو مجازيان نحو: (فما رَبِحَتْ تجارتُهم[2]) أى ما ربحوا فيها ، و إطلاق الربح فى التجارة ههنا مجاز ؛ أو أحد طرفيه حقيقى فقط ، أما الأول أو الثانى كقوله تعالى : (أم أنزلنا عليهم سُلْطَانَاً)[3] أى برهاناً ، وقوله تعالى : (فأُمُّهُ هاوية)[4] فاسم الأم لهاوية مجاز أى كما أن الأم كافلة لولدها وملجأ له ، كذلك النار للـكفار كافلة ومأوى .

و بالجملة ، فالمجاز العقلى لايخرج الطرف عما هو عليه من الحقيقة والمجاز ، ولاخفاء فى وقوعه فى القرآن كما عرفت ، وإن أنـكره البعض .

ثم هو غير مختص بالخبر بل يجرى فى الإنشاء أيضاً نحو : (ياهامانُ ابنِ لى صَرْحاً)[5] كذا فى الأطول والإتقان[6] . وهذا التقسيم يجرى فى الحقيقة أيضاً كما صرح السيد السند فى حاشية المطول .

(١) الأطول ٦٩/٢ — ٧٥
(٢) ١٦ البقرة ٢
(٣) ٣٥ الروم ٣٠
(٤) ٩ القارعة ١٠١
(٥) ٣٦ غافر ٤٠
(٦) الأطول ٧٧/٢ ، الإتقان ٣٦/٣

فائدة : لا بد فى المجاز العقلى من الصرف عن الظاهر بتأويل إما فى المعنى أو فى اللفظ أو المسند أو المسند إليه أو فى الهيئة التركيبية الدالّة على الإسناد .

الأول : أن لا مجاز فى المعنى بحسب الوضع أصلاً لا فى المفرد ولا فى المركب بل بحسب العقل بأن أسند الفعل إلى غير ما يقتضى العقل إسناده إليه تشبيهاً له بالفاعل الحقيقى ، وهذا التشبيه ليس هو التشبيه الذى يفاد بالـكاف ونحوها ، بل هى عبارة عن جهة راعوها فى إعطاء الربيع حكم القادر المختار[1] ، كما قالوا شبه كلمة ما بليس فرفع بها الاسم ونصب الخبر ، فلا يُتوهم أن يكون هناك حينئذ مجاز وضعى علاقته المشابهة بل عقلى ، وهذا قول الشيخ عبـد القاهر ، والإمام الرّازى ، وجميع علماء البيان .

الثانى : أن المسند مجاز عن المعنى الذى يصح إسناده إلى المسند إليه المذكور ، وهو قول الشيخ ابن الحاجب .

الثالث : أن المسند إليه استعارة بالـكناية عما يصح الإسناد إليه حقيقة ، و إسناد الإنبات إليه قرينة لهذه الاستعارة وهو قول السكاكى .

الرابع : أنه لا مجاز فى شىء من المفردات بل فى التركيب ، فإنه شبه التلبس الغير الفاعلى بالتلبس الفاعلى فاستعمل فيه اللفظ الموضوع لإفادة التلبس الفاعلى فيـكون استعارة تمثيلية كما فى : « أراك تقدم رِجْلاً -

(١) أى فى قول القائل : أنبت الربيع البقل

وتؤخر أخرى » وهذا ليس قولا لعبد القاهر ولا لغيره من علماء البيان ، وليس ببعيد .

وقد سها عضد الملة والدين ههنا لجعل المذهب الأول منسوباً إلى الإمام الرازى والرابع منسوباً إلى عبد القاهر ، ثم الحق أن الكل تصرفات عقلية ولا حَجْر فيها ، فالكل ممكن والنظر إلى قصد المتكلم .

هكذا حقق المحقق التفتازانى فى حاشية العضدى[1] ، فإن شئت الزيادة فارجع إليه .

فائدة : اختُلف فى الحقيقة والمجاز العقليين فقال الخطيب المسمى بهما على ما ذكر صاحب المفتاح هو الكلام ، وهو الموافق لظاهر كلام عبد القاهر فى مواضع من دلائل الإعجاز ، وقول جار الله وغيره إنه الإسناد ، وهو ظاهر[2] ولذا اخترناه فى تعريف الحقيقة والمجاز إذ نسبة الإسناد إلى العقل[3] لذاته ونسبة الكلام إليه بواسطته ، فهو أحق بالتسمية بالعقلى .

ووجه نسبة الإسناد إلى العقل أن كون الإسناد فى : أنبت الله البقل ، إلى ما هو له ، وفى أنبت الربيع البقل إلى غير ما هو له ، مما يدرك بالعقل من دون مدخلية اللغة ؛ لأن هذا الإسناد مما يتحقق فى نفس

(١) حواشى العضدى ١/١٥٥ ، ١٥٦

(٢) عبارة الأطول وهو ظاهر ما نقله الشيخ ابن الحاجب عن الشيخ عبد القاهر

(٣) فى الأطول الفعل

المتكلم قبل التعبير ، وهو إسناد إلى ما هو له ، أو إلى غير ما هو له قبل التعبير ولا يجعله التعبير شيئاً منهما ؛ فالإسناد ثابت فى محله ، أو متجاوز إياه بعمل العقل بخلاف المجاز اللغوى مثلا ، فإنه تجاوز محله لأن الواضع جعل محله غير هذا المعنى ، ولهذا يصير أنبت الربيع البقل من الموحِّد مجازاً ، ومن الدهرى حقيقة، لتفاوت عمل عقلهما ؛ لا لتفاوت الوضع عندهما ، كذا فى الأطول[1] .

وإن شئت التعريف على مذهب صاحب المفتاح فقل : الحقيقة العقلية مركب أسند فيه الفعل أو معناه إلى ما هو له عند المتكلّم فى الظاهر .

والمجاز العقلى مركب أسند فيه الفعل أو معناه إلى غير ما هو له عند المتكلم بتأول ، وبالنظر إلى هذا ذكر فى التلويح أن الحقيقة العقلية جملة أسند فيها الفعل إلى ما هو فاعل عند المتكلم ؛ والمجاز العقلى جملة أسند فيها الفعل إلى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعلِ وذلك الغير .

والحقيقة اللغوية : هى اللفظ المستعمل فيما وضع له ، فى وضع به التخاطب ، وهى قسمان :

مفردة : وهى الكلمة المستعملة فيما وضعت له ، إلخ .

ومركّبة: وهى المركب المستعمل فيما وضع له، إلخ .

وقولنا فى وضع به التخاطب متعلق بوضع ، أو بالمستعمل بعد تقييده بقولنا فيما وضع له ؛ ومعنى

(١) الأطول ٢/٧٠

الظرفية اعتبار الوضع الذى به التخاطب ، أى المستعمل فيما وضع له باعتبار وضع به التخاطب ، ونظراً إليه .

والوضع أعم من اللغوى ، والشرعى ، والعرفى الخاص والعام .

فهذا أولى مما قيل فى اصطلاح به التخاطب إذ لا يطلق الاصطلاح فى الاصطلاح على الشرع والعرف واللغة ، بل هو العرف الخاص .

فاحترز بقيد المستعمل عن اللفظ قبل الاستعمال فإنه لا يسمى حقيقة ولا مجازاً .

وبقولنا فيما وضع له على ما قال الخطيب عن شيئين :

أحدهما : ما استعمل فى غير ما وضع له غلطاً كقولك : « خذ هذا الفرس » مشيراً به إلى كتاب بين يديك ، فإن لفظ الفرس ههنا قد استعمل فى غير ما وضع له وليس بحقيقة كما أنه ليس بمجاز .

والثانى : المجاز الذى لم يستعمل فيما وضع له لا فى وضع به التخاطب ولا فى غيره ؛ كالأسد فى الرجل الشجاع ، وقيل: معنى استعمال اللفظ فى الموضوع له أو غيره طلب دلالته عليه وإرادته منه ، فمجرد الذكر لا يكون استعمالا إذ لا اعتداد بالاستعمال من غير شعور ؛ فخرج الغلط مطلقاً من قيد المستعمل .

وبقولنا فى وضع به التخاطب خرج القسم الآخر من المجاز ، وهو ما استعمل فيما وضع له ، لا فى وضع به التخاطب ؛ كلفظ الصلاة فيستعمله المخاطب بعرف الشرع فى الدعاء مجازاً ، إذ لم يوضع فى هذا العرف للدعاء بل فى اللغة .

ثم المراد بالوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه ، فخرج المجاز إذ فيه تعيين للدلالة على معنى بالقرينة كما يجىء فى محله فى فصل العين من باب الواو ؛ ولا يخرج المشترك إذ تعيينه لكل من معانيه للدلالة عليه بنفسه ، والقرينة إنما احتيج إليها لمعرفة المراد ؛ وكذا لا يخرج الحرف فإنه إما موضوع لجزئيات مخصوصة باعتبار اندراجها تحت أمر كلى ، كما هو مذهب المتأخرين ، أو موضوع لمفهوم لا يستعمل أبداً إلا فى جزئى من جزئياته كما هو المستفيض .

قال صاحب[1] الأطول : ثم نقول : كما لا بد للنحوى من ضبط ما يجرى فى الأصوات المشاركة للكلمات فى كثرة الدوران على الألسنة فى المحاورات حتى نزّلوها منزلة الأسماء المبنية وضبطوها فيما بينها ، كذلك لابد لصاحب البيان من الالتفات إلى دقائق وسرائر تتعلق بها ، فإن البلغاء أيضاً يتداولونها تداول المجازات الدقيقة ، فيقال للمرائى لفعله المعجب به وهو فى غاية الدناءة : « وَىْ » تعجباً تهكما ، ويخاطبون بالنازل عن درجة العقلاء الملحق بالحيوانات بأصوات يخاطب بها الحيوان تنزيلاً له منزلة الحيوان فيجب أن يجعل تعريف الحقيقة والمجاز شاملاً لها ، حتى أكاد أجترىء على أن أقول : المراد بالكلمة

(١) الأطول ٢/١١٣

أعم من الكلمة حقيقة أو حكما ، وكذا المراد بما وضعت له وغير ما وضع له ، انتهى .

اعلم أنهم اختلفوا فى كون المركبات موضوعة ، فمن قال بأنها ليست موضوعه قال إن الحقيقة لاتطلق على المجموع المركّب ومن قال بوضعها قال بإطلاقها عليه . هكذا يستفاد من بعض حواشى المطول ؛ واختار صاحب الأطول[٢] القول الأخير حيث قال : ثم نقول كثيراً ما تستعمل الهيئة فى غير ماوضعت له ، فتخصيص الحقيقة والمجاز بالكلمة يفوت البحث عن سرائر تتعلق بالهيئات ، فينبغى تقسيم الحقيقة إلى المفرد والمركب ، وتعريف المفرد منها بالكلمة المستعملة فيما وضعت له إلخ . على طبق تقسيم المجاز ، وستعرف لذلك زيادة توضح فى بيان المجاز المركب .

والمجاز اللغوى : ويسمى مجازاً فى المفرد أيضاً وهو : اللفظ المستعمل فى لازم ما وضع له فى وضع به التخاطب ، مع قرينة عدم إرادته ، أى ما وضع له .

واللازم لما وضع له هو الذى يكون بينه و بين ما وضع له علاقة معتبر نوعها عندهم ، فلا بد من ملاحظة العلاقة المعتبرة ، لخرج الغلط مطلقاً أى سواء لم تكن هناك علاقة أو كانت ، ولكن لم يلاحظها المستعمل .

وقولنا : فى وضع به التخاطب احتراز عن اللفظ المستعمل فى لازم ما وضع له هو موضوع له فى وضع به التخاطب ، فإنه حقيقة مع أنه يصدق عليه الكلمة المستعملة فى لازم ما وضع له .

وكثير مما يتعلق بهذا التعريف يرشدك إليهما مر فى تعريف الحقيقة اللغوية فلا نعيدها .

وقولنا : مع قرينة عدم إرادته احتراز عن الكناية وهذا إنما يصح على مذهب من يقول بدخول الكناية فى الحقيقة ، أو بكونها واسطة بين الحقيقة والمجاز كما ذهب إليه صاحب التلخيص ؛ وأما عند من يقول بكونها مجازاً فلا بد من ترك هذا القيد .

وههنا تقسيمات :

الأول : المجاز اللغوى قسمان : مفرد ومركب ، فالمجاز المفرد هو الكلمة المستعملة فيما وضعت له إلخ ؛ والمجاز المركب المستعمل فى لازم ماوضع له إلخ ، هكذا يستفاد من الأطول[١] ؛ وهو يشتمل الاستعارة وغيرها ، ويؤيده ما وقع فى بعض الرسائل :

المجاز المركب هو المركب المستعمل فى غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له ، فإن كانت علاقته غير المشابهة فلا يسمى استعارة وإلا يسمى استعارة تمثيلية ، انتهى .

وقال شارحه ما حاصله : إن المجاز المركب يختص بالتمثيلية ، والخبر المستعمل فى الإنشاء والمستعمل فى لازم فائدة الخبر ، والإنشاء المستعمل فى الخبر ،

(١) الأطول ٢/١١٣

(١) الأطول ٢/١١٧ ، ١١٨

ولا يشتمل المجاز المركب ما تُجُوِّز فى أحـــد ألفاظ فيه .

فالمراد أن المجاز المركب هو اللفظ المركب المستعمل من حيث هو مركب أى بهيئته التركيبية وصورته المجموعية فى غير ما وضع له إلخ .

فلا يرد أن ما تُجُوِّز فى أحد ألفاظ فيه يصدق عليه حد المجاز المركب ، لأنه إذا استعمل جزء من أجزاء المركب فى غير ما وضع له فقد استعمل مجموعة فى غير ما وضع له لأن الموضوع له للمجموع مجموع أمور وضع له الأجزاء .

ولا يرد أيضاً أن التجوز فى الهيئة التركيبية لم يدخل فى شىء من الأقسام لأن الهيئة ليست لفظاً ، وإنما قال فلا يسمى استعارة ولم يقل يسمى مجازاً مرسلا لعدم تصريح القوم بذلك ، انتهى .

وقال الخطيب فى التلخيص : المجاز المركب هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلى ، تشبيه التمثيل للمبالغة فى التشبيه ، انتهى .

فبقيد المركب[1] خرج المجاز المفرد ، والمراد بالمعنى الأصلى المطابق ، وبهذا تم تعريف المجاز المركّب ، إلا أنه أراد التنبيه على أن التشبيه الذى يُبتَنى عليه المجاز المركب لايكون إلا تمثيلا وتوضيح أنه لا يكون تشبيه صورة منتزعة من عدة أمور إلى مثلها إلا فى وجه منتزع من عدة أمور ، كما اتفقت عليه كلتهم وإن كان هذا فى نفسه غير تام .

ولم يكتف بقوله تمثيلا لأن التمثيل مشترك بين التمثيل وبين الاستعارة ، فاحترز عن استعمال اللفظ المشترك فى التعريف[1] .

ولم يحترز بقوله تشبيه التمثيل عن الاستعارة المفردة كما زعم المحقق التفتازانى لأنه يغنى عن اعتبار التركيب فى التعريف[2] .

ثم إنه قد اشتمل التعريف على العلة الفاعلية وهى المتكلم المستعمل والصورية وهى الاستعمال ، لأن الاستعارة معه بالفعل ؛ والمادية وهى التشبيه لأنها

---

(١) فى هامش ل قوله: فبقيد الخ لايخفى أن تعريف المجاز المركب فى التلخيص خال عن قيد المركب فالصواب أن يقول فبوضوح قيد المركب بقرينة أن المعرف مقيد بذلك القيد، خرج المجاز المفرد ، ثم إن الخطيب قال فى الإيضاح فى تعريف المجاز المركب هو اللفظ المركب الخ فذكر فيه قيد المركب ، فلو قال المؤلف وقال الخطيب فى = الإيضاح المجاز المركب هو اللفظ المركب الخ ثم قال فبقيد المركب الخ لأصاب ؛ قلنا أشار صاحب الأطول (١٤٧/٢) إلى أنه ترك التقييد بالمركب اعتماداً على أن تقييد المعرف يفيده .

(١) أضاف فى هامش ل تتمة عبارة صاحب الأطول بعد ما سبق حيث قال «أوعن أخذ المعرف فى التعريف» .

(٢) أضاف فى هامش ل تتمة كلام صاحب الأطول وهو قوله :لأنه قد سبق منه أن طرف التمثيل قد يكون مفرداً وهذا يقتضى صحة بناء الاستعارة المفردة على التمثيل ، فإخراج قوله تشبيه التمثيل بتلك الاستعارة لا تصلح للتحويل .

معه بالقوة فأراد إتمام الاشتمال على العلل فصرح بالغائية بقوله المبالغة فى التشبيه .

واعترض المحقق التفتازانى على هذا التعريف بأنه غير جامع ، لخروج مجازات مركبة ليست علاقتها التشبيه ، كالأخبار المستعملة فى التحسر والتحزن أو الدعاء ونحو ذلك .

وتحقيق ذلك أن الواضع كما وضع المفردات لمعانيها بحسب الشخص ، كذلك وضع المركبات لمعانيها التركيبية بحسب النوع ، مثلا هيئة التركيب فى نحو : زيد قائم ، موضوعة للإخبار بإثبات القيام لزيد ، فإذا استعمل ذلك المركب فى غير ما وضع له فلا بد حينئذ من العلاقة بين المعنيين ؛ فإن كانت المشابهة فاستعارة وإلا فغير استعارة ، فحَصْرُ المجاز المركب فى الاستعارة ، وتعريفه بما ذكر عدول عن الصواب .

ولا يبعد أن يقال : ما سوى الاستعارة التمثيلية من المجازات المركّبة مجازات بالعرض ، والمجازات بالأصالة أجزاؤها الداخلة فى المجاز المفرد ؛ مثلا هيئة المركب الخبرى والإنشائى موضوعة لنوع من النسبة فتجوّز فيها بنقلها إلى النوع الآخر ، فيصير المركب مجازاً بتبعية ذلك التجوز ، فلو عد اللفظ الذى صار مجازاً للتجوز فى جزئه قسماً على حدة من المجاز لكان : « جاءنى أسد » وقوله تعالى : (وأما الذين ابيضّت وجوههم ففى رحمة الله)[1] وأمثالها مجازات مركبة ولم يقل به أحد ، بخلاف الاستعارة التمثيلية

(١) آل عمران ١٠٦

فأنها من حيث إنها استعارة لا تجوّز فى شىء من أجزائها بل هى على ما كانت عليه قبل الاستعارة من كونها حقائق أو مجازات أو مختلفات بل المجموع نُقل إلى غير معناه من غير تصرّف فى شىء من أجزائه فالمجاز المركب اللفظ المستعمل من حيث المجموع فيما شبِّه بمعناه الأصلى ، ولا شىء مما ليست علاقته التشبيه كذلك .

بقى أن قولنا : حفظت التوراة لمن حفظها استعمل فى لازم معناه من حيث المجموع وليس باستعارة إذ لا تجوز فى شىء من أجزائه إلا أن يُتكلّف ، ويقال حفظت لم يستعمل فى لازم معناه بل أفيد اللازم على سبيل التعريض ، فهو من قبيل : « المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده » فى حق من يؤذى المسلمين فإنه يفاد به أن هذا الشخص ليس بمسلم ، لكن من عرض الكلام ، وفيه بحث فتأمل .

ثم إنه يشكل استعارة المركب المشتمل على النسبة وهى غير مستقلة ، لأنه ينبغى أن لا يجرى فيه الاستعارة بالأصالة كما فى الحرف ، فهل هى كالاستعارة التبعية أو لا ، وبعد كونه تبعية اعتبرت الاستعارة فى أى شىء أولا ، هذا كله خلاصة ما فى الأطول[1] مع توضيح أمثال المجاز المركّب كقولنا : « إنى أراك تقدّم رجلاً وتؤخر أخرى » للمتردد فى أمر ما ، أى أنك متردد فى الإقدام عليه والإحجام عنه ، فقد شبه صورة تردده فى أمر بصورة تردد من قام ليذهب فى أمره ، فتارة

(١) الأطول ٢/١٤٥ — ١٤٧

يريد الذهاب فيقدم رجلاً وتارة لا يريد فيؤخر أخرى ؛ فاستعمل الكلام الدال على هذه الصورة فى تلك الصورة ؛ ووجه الشبه وهو الإقدام تارة والإحجام أخرى منتزع من عدة أمور كما ترى .

وقيل : قولنا إنى أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى سبب من التردد ، فيحتمل أن يكون التجوز باعتباره فتحقق المركب المرسل فى المجموع من غير تصرف فى الأجزاء ، فظهر أن الحق عدم انحصار المجاز المركب فى الاستعارة التمثيلية .

فائدة : قال الخطيب: المجاز المركب يسمى بالتمثيل على سبيل الاستعارة أما كونه تمثيلا فلاستلزامه التمثيل وأما كونه على سبيل الاستعارة فلأنه استعاره لأن فيه ذكر المشبه به، وترك المشبه بالكلية ؛ وقد يسمى بالتمثيل مطلقاً ، أى من غير تقييد بقولنا على سبيل الاستعارة ، ويمتاز عن التشبيه بأن يقال له تشبيه تمثيل ، أو تشبيه تمثيلى ؛ ولا يطلق التمثيل مطلقاً على التشبيه ، ويسمى مثلا أيضاً ويجىء فى محله فى فصل اللام من باب الميم .

الثانى : المجاز اللغوى سواء كان مفرداً أو مركباً قسمان :

مرسل إن كانت العلاقة فيه غير المشابهة كاليد فى النعمة .

واستعارة إن كانت العلاقة فيه المشابهة ، ويجىء فى محله مستوفى فى فصل الراء من باب العين .

الثالث : المجاز اللغوى ، وكذا الحقيقة اللغوية ، إما لغوى أو شرعى أو عرفى خاص أو عام ، كذا فى المطول ؛ وفى الأطول إن المقسم الحقيقة والمجاز المفرد وبه صرّح الخطيب فى الإيضاح .

أما فى الحقيقة فلأن واضعها إن كان واضع اللغة فهى حقيقة لغوية ، وإن كان الشارع فشرعية ، وإلا عرفية عامة أو خاصة ، وبالجملة ينسب إلى الواضع .

وأما المجاز فلأن الوضع الذى به وقع التخاطب ، وكان اللفظ مستعملا فى غير ما وضع له فى ذلك الوضع إن كان وضع اللغة فالمجاز لغوى ، وإن كان وضع الشرع فشرعى ؛ وإلا فعرفى عام أو خاص ؛ وفسر الخاص بما يتعين ناقله عن المعنى اللغوى كالنحوى والصرفى والكلامى ؛ والشرع ، وإن كان داخلا فيه لكنه أخرج منه لشرافته ، والعام بما لا يتعين ناقله .

وفيه أن النحوى مثلا يشمل العرب وغيرها ، كما أن العرب تشمل النحوى وغيره ، فجعل أحدهما متعينا والآخر غير متعين لا توجيه له ، ويمكن أن يقال : المتعين ما يكون وضعاً للفظ للاستعمال فى تحصيل أمر مخصوص ، والنحوى إنما يضع اللفظ ليستعمله فى تحصيل النحو، بخلاف اللغوى ، فإن نظره فى وضع اللفظ ليس على استعماله لتحصيل أمر مخصوص ، هكذا فى الأطول[1] .

ثم العرف قد غلب عند الإطلاق على العرف العام ؛ والعرف الخاص يسمى اصطلاحاً ، فلفظ

(١) الأطول ٢/١١٨

الأسد إذا استعمله المخاطب بعرف اللغة فى السبع المخصوص يكون حقيقةً لغوية ، وفى الرجل الشجاع يكون مجازاً لغوياً .

ولفظ الصلاة إذا استعمله الشارع فى العبادة المخصوصة يكون حقيقة شرعية ، وفى الدعاء يكون مجازاً شرعياً .

ولفظ الفعل إذا استعمله النحوى فى مقابل الاسم والحرف يكون حقيقة اصطلاحية ، وفى الحديث يكون مجازاً اصطلاحياً .

ولفظ الدابة إذا استعمل فى العرف العام فى ذوات الأربع يكون حقيقة عرفية ، وفى كل ما يدبُّ على الأرض مجازاً عرفياً .

تنبيه : المجاز اللغوى يطلق بالاشتراك على معنيين: أحدهما اللفظ المستعمل فى لازم ما وضع له إلخ على ما عرفت ، وثانيهما الأخص منه المقابل للشرعى والعرفى ، كما عرفت أيضاً قبيل هذا .

(والمجاز المشهور) هو اللفظ المشتهر فى معناه المجازى حتى إذا أطلق يتبادر منه هذا المعنى إلى الفهم ؛ ويقابله غير المشهور .

وأما المجاز بالزيادة وبالنقصان فقد ذكر الخطيب أنه قد يطلق المجاز على كلمة تغير حكم إعرابها بحذف لفظ ويسمى مجازاً بالنقصان ؛ أو بزيادة لفظ ويسمى مجازاً بالزيادة ، وقال صاحب الأطول[1] ، نخرج

(١) الأطول ٢ / ١٦٦

تغير[1] ، حكم إعراب غير فى « جاءنى القوم غير زيد » فإن حكم إعرابه كان الرفع على الوصفية ، فتغير إلى النصب على الاستثناء لكن لا بحذف لفظ أو زيادة ، بل لنقل غير عن الوصفية إلى كونه أداة استثناء ؛ لكنه يخرج عنه ما ينبغى أن يكون مجازاً ، وهو جملةٌ حذف ما أضيف إليها ، وأقيمت مقامه نحو « ما رأيته مذ سافر » فإنه فى تقدير « مذ زمان سافر » إلا أن يؤوّل قوله « كلمة » بما هو أعم من الكلمة حقيقة .

ومنها حكماً ويدخل فيه ما ليس بمجاز نحو « إنما زيد قائم » فإنه تغيّر حكم إعراب زيد بزيادة ما الكافة ؛ وإنْ زيد قائم فإنه تغير إعراب زيد عن النصب إلى الرفع بحذف إحدى نونى إن وتخفيفها ونحو ذلك[2] ، فالصحيح كلمة تغيّر حكم إعرابها الأصلى إلى غيره أى إلى غير الأصلى ، فإن ربّك فى (وجاء ربك)[3] ، تغير حكم إعرابه الأصلى ، أى إعرابه الذى يقتضيه بالأصالة لا بتبعيّة شى آخر ، وهو الجر فى المضاف إليه ، إلى غير الأصلى الذى حصل بمتابعة[4] أمر آخر ، كالرفع الذى حصل فيه ، بفرعيّة مضافة المحذوف ونيابته له ؛ وليس ما غيّر فيه الإعراب الأصلى فى الأمثلة المذكورة إلى غير الأصلى بل إلى أصلى آخر .

(١) فى الأطول : لغير

(٢) أضاف فى هامش لعبارة: تتمة الأطول(٢/١٦٧) وغير ذلك مما تعرفه لو كنت فى درجة من التفطن .

(٣) ٢٢ الفجر ٨٩

(٤) فى د : لمبالغة

وكذلك يدخل فيه نحو « ليس زيد بمنطلق » « وما زيد بقائم » مع أن فى المفتاح صرّح بأنهما ليسا بمجازين[1] ، قال المحقق التفتازانى[2] ، ما حاصله : أن الآمدى عرّف المجاز بالنقصان فى « الأحكام » بأنه اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له لعلاقة بعد نقصان منه يغيّر الإعراب ، والمعنى إلى ما يخالفه رأساً ، كنقصان الأمر ، والأهل فى قوله تعالى : (وجاء ربك) ، (واسأل القرية)[3] ، لا كنقصان « منطلق » الثانى فى قولنا « زيد منطلق وعمرو » ، ونقصان مثل ذوى من قوله تعالى : (كصيّب)[4] ، لبقاء الإعراب ، ولا كنقصان « فى » من قولنا : « سرت يوم الجمعة » لبقائه على معناه .

وعرّف المجاز بالزيادة بأنه اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له لعلاقة بعد زيادة عليه تغيّر الإعراب والمعنى إلى ما يخالفه بالكلية نحو قوله تعالى : (ليس

(١) زاد فى هامش ل نقلا عن الأطول (٢/١٦٧): قوله إذ قيدا لإخراجها بأن قال أو زيادة لفظ مستغنى عنه استغناء واضحاً ، نحو كفى بالله ، وبحسبك زيد ، بخلاف ليس زيد بقائم ومازيد بقائم ؛ وفسر شارحو المفتاح الاستغناء الواضح بما لم يظهر لزيادته فائدة ، أصلا وزيادة الباء فى النفى لتأكيد النفى .

(٢) المطول ٣٢٧ وعبارته : قال صاحب المفتاح الخ، لا الآمدى فى الأحكام كما نقل المصنف .

(٣) ٨٢ يوسف ١٢

(٤) من قوله تعالى « أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق » آية ١٩ البقرة ٢

كمثله شىء)[1] فخرج ما لا يغيّر شيئاً نحو : (فبما رحمة)[2] ، وما يغيّر الإعراب فقط ، نحو « سرت فى يوم الجمعة » وما يغير المعنى فقط نحو « الرجل » بزيادة لام العهد ؛ وما يغير المعنى لا إلى ما يخالفه بالكلية مثل « إن زيداً قائم » .

وفيه نظر ، لأن المراد بالزيادة ههنا ما وقع عليه عبارة النحاة من زيادة الحروف وهى كونها بحيث لو حذفت لفظاً ومعنى لم يختل ؛ فقد خرج سرت فى يوم الجمعة وإن زيداً قائم ونحو ذلك من هذا القيد لا من غيره .

بل الحق أنه لا حاجة فى إخراج الأشياء المذكورة إلى قيد « يغيّر الإعراب والمعنى رأسا وبالكلية » فى كلا التعريفين لخروجها بقيد الاستعمال فى غير ما وضع له .

وأيضاً يرد على التعريفين : أن استعمال اللفظ فى غير ما وضع له فى هذا النوع من المجاز ممنوع ، إذ لو جعل القرية مثلا مجازاً عن الأهل لعلاقة كونها محلاً ، كما وقع فى بعض كتب الأصول ، فهو لا يكون فى شىء من هذا النوع من المجاز ، إذ المجاز ههنا بمعنى آخر ، سواء أريد به الإعراب الذى تغيّر إليه الكلمة بسبب النقصان أو الزيادة ، كما يقتضيه ظاهر عبارة المفتاح ، أو أريد به الكلمة

(١) ١١ الشورى ٤٢

(٢) ١٥٩ آل عمران ٣

التى تغيّر إعرابها بحذف أو زيادة ، كما ذكره الخطيب ؛ فكما توصف الكلمة بالمجاز لنقلها عن معناها الأصلى كذلك توصف الكلمة بالمجاز لنقلها عن إعرابها الأصلى إلى غيره ، وإن كان المقصود فى فن البيان هو المجاز بالمعنى الأول .

وقال السيد السند : إن فى هذا الإيراد نظراً لأن الأصوليين لما عرفوا المجاز بالمعنى المشهور أوردوا فى أمثلة المجاز بالزيادة والنقصان ولم يذكروا أن للمجاز عندهم معنى آخر ، فالمفهوم من كلامهم أن القرية مستعملة فى أهلها مجازاً ، ولم يريدوا بقولهم إنها مجاز بالنقصان أن الأهل مضمر هناك مقدّر فى نظم الكلام حينئذ ، لأن الإضمار يقابل المجاز عندهم ، بل أرادوا أن أصل الكلام أن يقال أهل القرية ، فلما حذف الأهل استعمل القرية مجازًا ، فهى مجاز بالمعنى المتعارَف ، سببه النقصان ؛ وكذلك قوله تعالى(كمثله) مستعمل فى معنى المثل مجازًا ؛ وسبب هذا المجاز هو الزيادة إذ لو قيل ليس مثله شىء لم يكن هناك مجاز ؛ انتهى . ويؤيده ما قال صاحب الأطول .

ثم نقول : لا يبعد أن يقال : هذا النوع من المجاز أيضاً من قبيل نقل الكلمة عما وُضعت له إلى غيره ، فإن الكلمة وضعاً إفرادياً ، ووضعاً تركيبياً ، فهى مع كل إعراب فى التركيب وضعت لمعنى لم يوضع له مع إعراب آخر ؛ فإذا استعملت مع إعراب فى معنًى وضعت له مع إعراب آخر ، فقد أخرجت عن المعنى الموضوع له التركيبى إلى غيره ؛ مثلا: القرية مع النصب فى اسأل القرية موضوعةٌ لمعيّن تعلّق به السؤال ، وقد استعملت فى معين تعلّق بما أضيف إليه السؤال ؛ وحينئذ يمكن أن يجعل تحت تعريفاتهم للمجاز ، ويجعل مقصوداً لصاحب البيان لتعلّق أغراض بيانية به .

اعلم أن مختار عضد الملة والدين أن لفظ المجاز مشترك معنًى بين المجاز اللغوى والعقلى والمجاز بالزيادة على ما يُفهم من كلامه فى الفوائد الغياثية ، حيث قال هناك : الحقيقة لفظ أفيد به فى اصطلاح التخاطب ؛ والمجاز لفظ أفيد به فى اصطلاح التخاطب ، لا بمجرد وضع أول ؛ ولابدّ فى المجاز من تصرّف فى لفظٍ أو معنًى ، وكلٌّ بزيادة أو نقصان ، أو نقل ؛ والنقل لمفردٍ ، أو لتركيب ؛ فهذه ثمانية أقسام ، أربعة فى اللفظ وأربعة فى المعنى .

فوجوه التصرف فى اللفظ :

الأول بالنقصان : نحو (اسأل القرية) .

الثانى بالزيادة : نحو (ليس كمثله شىء) على أن الله جعل اللاّشيئية لنفى من يشبه أن يكون مثلا له ، فضلا عن المثل ، وقد جعلهما القدماء مجازاً فى حكم الكلمة أى إعرابها ؛ وقد جُعل من الملحق بالمجاز لا منه ؛ وأنت تعلم حقيقة الحال إذا قلت « عليك بسؤال القرية » أو قلت « ما شىء كمثله » ثم النقل فيهما بيّن من سؤال القرية إلى سؤال أهلها ؛ ومن نفى مثل المثل إلى نفى المثل .

الثالث : بالنقل لمفرد : وهو إطلاق الشيء لمتعلقه بوجه كاليد للقدرة .

الرابع : بالنقل لتركيب : نحو « أنبت الربيع البقل » إذا صدر ممن لا يعتقده ولا يدّعيه مبالغة فى التشبيه ؛ وهذا يسمى مجازاً فى التركيب ومجازاً حكمياً ؛ وتحقيقه أن دلالة هيئة التركيبات بالوضع لاختلافها باللغات ؛ وهذه وضعت لملابسة الفاعل ، فإذا أفيد بها ملابسة غيرها كان مجازاً لغة ، كما قاله الإمام عبد القاهر .

وقيل : إن المجاز فى أنبت .

وقيل : إنه استعارة بالكناية كأنه ادّعى الربيع فاعلاً حقيقياً .

وقيل : إنه مجاز عقلى إذ أثبت حكماً غير ما عنده ليُفهم منه ما عنده ويتميّز عن الكذب بالقرينة .

وأما وجوه التصرف فى المعنى :

فالأول: بالنقصان: كالمشفر للشفة والمرسن الأنف، وهو إطلاق اسم الخاص للعام ، وسمّوه مجازًا لغويا غير مقيد .

والثانى : بالزيادة : نحو (وأوتيَتْ من كلّ شيء)[1] أى مما يؤتى مثلها ؛ وهو عكس ما قبله ، أى إطلاق اسم العام للخاص ، ومنه باب التخصيص بأسره .

والثالث: بالنقل لمفردٍ : نحو « فى الحمام أسد » .

والرابع : بالنقل لتركيبٍ: نحو أنبت الربيع البقل

(١) ٢٣ النمل ٢٧

ممن يدّعيه مبالغةً فى التشبيه ، وهذا لم يذكر وهو بصدد الخلاف المتقدم ؛ وأما من يعتقده فهو منه حقيقة كاذبة ؛ انتهى كلامه .

قال صاحب الإتقان[1] : المجاز قسمان :

الأول فى التركيب : ويسمى مجاز الإسناد ، والمجاز العقلى وعلاقته الملابسة ؛ وذلك أن يُسند الفعل أو شبهه إلى غير ما هو له أصالة لملابسته له .

والثانى المجاز فى المفرد : ويسمى المجاز اللغوى ، وهو : استعمال اللفظ فى غير ما وضع له أولاً .

وأنواعه كثيرة :

الأول الحذف : كما يجيء .

الثانى الزيادة .

الثالث إطلاق اسم الكلّ على الجزء ، نحو : (يجعلون أصابعهم فى آذانهم)[2] أى أناملهم .

الرابع عكسه : نحو (ويبقى وجه ربك)[3] أى ذاته .

وألحق بهذين النوعين شيئان :

أحدهما : وصْف البعض بصفة الكلّ : نحو (ناصية كاذبة خاطئة)[4] ، فالخطأ صفة الكلّ وصف به الناصية : وعكسه ، نحو (إنّا منكم وَجِلُون)[5] ، والوجَل صفة القلبْ .

(١) الإتقان ٢ / ص ٣٦ وما يليها
(٢) ١٩ البقرة ٢
(٣) ٢٧ الرحمن ٥٥
(٤) ١٦ العلق ٩٦
(٥) ٥٢ الحجر ١٥

والثانى إطلاق لفظ بعض مراداً به الكل : نحو (ولأُبيِّن لكم بعض الذى تختلفون فيه)[1] ، أى كله ، ونحو (وإن يَكُ صادقاً يُصبْكم بعض الذى يَعِدكم)[2] ، أى كل الذى يعدكم .

الخامس : إطلاق اسم الخاص على العام : نحو « إنّا رسول رب العالمين »[3] ، أى رسوله .

السادس عكسه : نحو (ويستغفرون لمن فى الأرض)[4] ، أى المؤمنين بدليل قوله (ويستغفرون للّذين آمنوا)[5] .

السابع : إطلاق اسم الملزوم على اللازم : نحو (أم أنزلنا عليهم سلطانا)[6] ، فهو يتكلم بما كانوا به يشتركون سميت الدّلالة كلاما لأنها من لوازمه .

الثامن : عكسه : نحو (هل يستطيع ربك)[7] ، أى هل يفعل ، أطلق الاستطاعة على الفعل لأنها لازمة له .

التاسع : إطلاق المسبّب على السبب : نحو (وينزّل لكم من السماء رزقاً)[8] ، أى مطرا .

العاشر : عكسه نحو (وما كانوا يستطيعون السمع)[1] ، أى القبول والعمل به ، لأنه يتسبّب عن السمع ؛ ومن ذلك نسبة الفعل إلى سبب السبب نحو (كما أخرج أبويكم من الجنة »[2] ، فإن المُخرِج حقيقةً هو الله ، وسبب ذلك أكل الشجرة وسبب الأكل وسوسة الشيطان .

الحادى عشر : تسمية الشيء باسم ما كان عليه نحو (وآتوا اليتامى أموالهم)[3] ، أى الذين كانوا يتامى إذ لا يُتم بعد البلوغ .

الثانى عشر : تسميته باسم مايؤول إليه نحو إنى (أرانى أعصِرُ خمراً)[4] ، أى عنبا يؤول إلى الخمرية ، (ولا يلدوا إلا فاجراً كفّاراً)[5] ، أى صائرا إلى الكفر والفجور .

الثالث عشر : إطلاق اسم الحال على المحلّ : نحو (ففى رحمة الله)[6] ، أى فى الجنة لأنها محل الرحمة .

الرابع عشر : عكسه نحو (فلْيَدْعُ ناديَه)[7] ، أى أهل ناديه ، أى مجلسه .

(١) ٦٣ الزخرف ٤٣
(٢) ٢٨ غافر ٤٠
(٣) ١٦ الشعراء ٢٦
(٤) ٥ الشورى ٤٢
(٥) ٧ غافر ٤٠
(٦) ٣٥ الروم ٣٠
(٧) ١١٢ المائدة
(٨) ١٣ غافر ٤٠

(١) ٢٠ هود ١١
(٢) ٢٧ الأعراف ٧
(٣) ٢ النساء ٤
(٤) ٣٦ يوسف ١٢
(٥) ٢٧ نوح ٧١
(٦) ١٠٧ آل عمران ٣
(٧) ١٧ العلق ٩٦

الخامس عشر : تسمية الشيء باسم آلته نحو (واجعل لى لسانَ صدق فى الآخِرين)(١) ، أى ثناء حسنا لأن اللسان آلته .

السادس عشر : تسمية الشيء باسم ضده نحو (فبَشِّرْهم بعذابٍ أليم)(٢) ، أى أنذرهم ، ومنه تسمية الداعى إلى الشيء باسم الصارف عنه ، ذكره السكاكى نحو « وما منعك أن لا تسجد »(٣) ، أى ما دعاك إلى أن لا تسجد ، وسلم بذلك(٤) ، من دعوى زيادة لا .

السابع عشر : إضافة الفعل إلى ما لا يصلح له(٥) تشبيهاً نحو « جداراً يريد أن ينقضَّ فأقامه » وصفه بالإرادة وهى من صفات الحىّ تشبيهاً لميله(٦) ، للوقوع بإرادته .

الثامن عشر : إطلاق الفعل ، والمراد مشارفته ومقاربته وإرادته (فإذا جاء أجلُهم لا يستأخرون ساعة ، ولا يستقدمون)(٧) أى فإذا قرب مجيئه ، وبه اندفع السؤال المشهور أن عند مجيء الأجل لا يُتصور تقديم ولا تأخير .

وقيل فى دفع السؤال : إن جملة لا يستقدمون عطف على مجموع الشرط والجزاء لا على الجزاء وحده ،

(١) ٨٤ الشعراء ٢٦
(٢) ٢٤ الإنشقاق ٨٤
(٣) ٧٧ الكهف ١٨
(٤) فى الأصول من ذلك وما أثبتناه عبارة الإتقان .
(٥) لفظ الإتقان يصح
(٦) فى الأصول للمسألة
(٧) ٣٤ الأعراف ٧

ونحو (إذا قمتُم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم)(١) ، أى أردتم القيام .

التاسع عشر : القلب ويجيء فى محله نحو « عرضت الناقة على الحوض » .

العشرون : إقامة صيغة مقام أخرى ، منها : إطلاق المصدر على الفاعل نحو « فإنهم عدوّ لى »(٢) ، ولهذا أفرده ؛ وعلى المفعول نحو (ولا يحيطون بشيء من عِلْمه)(٣) ، أى من معلومه ، (وصُنْعَ الله)(٤) أى مصنوعه .

ومنها : إطلاق الفاعل والمفعول على المصدر ، نحو (ليس لوقْعَتها كاذبة)(٥) ، أى تكذيب و (بأيِّكم المفتون)(٦) ، أى الفتنة على أن الباء غير زائدة .

ومنها : إطلاق الفاعل على المفعول نحو (ماء دافق)(٧) ، أى مدفوق و (لا عاصمَ اليوم من أمر الله إلاّ من رحم)(٨) ، أى لا معصوم ، وعكسه نحو (حجاباً مستوراً)(٩) ، أى ساترا .

وقيل : هو على معناه أى مستوراً عن العيون لا يحس به أحد ؛ و (إنه كان وعده مأتيًّا)(١٠) ، ونحو « فى عيشة راضية »(١١) ، أى مرضية .

(١) ٦ المائدة ٥
(٢) ٧٧ الشعراء ٢٦
(٣) ٢٥٥ البقرة ٢
(٤) ٨٨ النمل ٢٧
(٥) ١ الواقعة ٥٦
(٦) ٦ القلم ٦٨
(٧) ٦ الطارق ٨٦
(٨) ٤٢ هود ١١
(٩) ٤٥ الإسراء ١٧
(١٠) ٦١ مريم ١٩
(١١) ٢١ الحاقة ٦٩

ومنها : إطلاق فعل بمعنى مفعول نحو : (وكان الكافر على ربّه ظهيراً)(١) .

ومنها إطلاق واحد من المفرد والمثنى والمجموع على آخر منها نحو : (والله ورسوله أحق أن يرضوه)(٢) أى يرضوهما ، فأفرد لتلازم الرضائين ، فهذا مثال إطلاق المفرد على المثنى ؛ ومثال إطلاقه على الجمع : (إن الإنسان لفى خُسْرٍ)(٣) أى الأناسى .

ومثال إطلاق المثنى على المفرد : (ألقِيا فى جهنم)(٤) أى ألقِ فى جهنم .

ومن إطلاق المثنى على المفرد كل فعل نُسب إلى شيئين وهو لأحدهما فقط نحو : (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان)(٥) وإنما يخرج من أحدهما ، وهو المِلْح دون العذب ، ونحو : «يؤمكما أكبركما» ، خطاباً لرجلين ، ونظيره نحو : «وجعل القمر فيهن نوراً»(٦) أى فى إحداهن

ومثال إطلاق المثنى على الجمع : (ثم ارجع البصر كرتين)(٧) أى كرات ، لأن البصر لا يحسِر(٨) إلا بها .

ومثال إطلاق الجمع على المفرد : (قال ربِّ ارجعون) أى ارجعنى ، ونحو : (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد)(١) أى أنا .

ومثال إطلاقه على المثنى : (قالتا أتينا طائعين)(٢) ونحو : (فإن كان له إخوةٌ فلأمّه السدس)(٣) أى أخوان ، ونحو : (صغَتْ قلوبُكما)(٤) أى قلباكما ، ونحو : « فاقطعوا أيديَهما » أى يديهما .

ومنها : إطلاق الماضى على المستقبل لتحقق وقوعه نحو : (أتى أمر الله)(٥) أى الساعة بدليل فلا تستعجلوه ، ونحو : (ونادى أصحاب الجنّة)(٦) وعكسه لإفادة الدوام والاستمرار فكأنه وقع واستمر واستمر نحو : (ولقد نعلم)(٧) أى علمنا .

ومن لواحق ذلك التعبير عن المستقبل باسم الفاعل أو المفعول لأنه حقيقته فى الحال لا فى الاستقبال ، نحو : (إن الدِّين لواقع)(٨) ونحو : (ذلك يومٌ مجموعٌ له الناس)(٩) .

ومنها : إطلاق الخبر على الطلب أمراً أو نهياً أو دعاء مبالغةً فى الحثّ عليه حتى كأنه وقع وأخبر عنه نحو : (وما تنفقون إلاّ ابتغاء وجه الله)(١٠) أى لا تنفقوا

---

(١) ٨٨ الإسراء ١٧
(٢) ٦٢ التوبة ٩
(٣) ٢ العصر ١٠٣
(٤) ٢٤ ق ٥٠
(٥) ٢٢ الرحمن ٥٥
(٦) ١٦ نوح ٧١
(٧) ٦٩ المؤمنون ٢٣
(٨) فى الأصول : لايحسن

---

(١) ١٦ ق ٥٠
(٢) ١١ فصلت ٤١
(٣) ١١ النساء ٤
(٤) ٤ التحريم ٦٦
(٥) ١ النحل ١٦
(٦) ٤٤ الأعراف ٧
(٧) ٩٧ الحجر ١٥
(٨) ٦ الذاريات ٥١
(٩) ١٠٣ هود ١١
(١٠) ٢٧٢ البقرة ٢

ونحو : (لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لـكم)(١) أى اللهم اغفر لهم ، ونحو : (والوالداتُ يرضِعْن أولادَهُنَّ حولَيْن كامِلَيْن)(٢) وعكسه نحو (فليَمْدُدْ له الرحمنُ مَدًّا)(٣) أى يمد .

ومنها: وضع النداء موضع التعجب نحو : (ياحسرةً على العباد)(٤) ونحو : ياللماء وياللدواهى .

ومنها: وضع جمع القلة موضع الـكثرة نحو : (وهم فى الغُرُفات آمنون)(٥) وغرف الجنة لا تحصى ، وعكسه : (يتربَّصْن بأنفسهن ثلاثة قروء)(٦) .

ومنها : تذكير المؤنث على تأويله بمذكر نحو : (وأحيينا به بلدةً ميْتاً)(٧) على تأويل البلدة بالمكان .

ومنها : تأنيث المذكر نحو : (الذين يرِثُون الفِردَوْسَ هم فيها خالدون)(٨) أنث الفردوس وهو مذكر حملا على معنى الجنة .

ومنها : التغليب ، وهو إعطاء الشىء حكم غيره ، ويجىء فى محله .

ومنها التضمين ، ويجىء أيضاً فى محله .

(١) ٩٢ يوسف ١٢
(٢) ٢٣٣ البقرة ٢
(٣) ٧٥ مريم ١٩
(٤) ٣٠ يس ٣٦
(٥) ٣٧ سبأ ٣٤
(٦) ٢٢٨ البقرة ٢
(٧) ١١ ق ٥٠
(٨) ١١ المؤمنون ٢٣

فائدة : لهم مجاز المجاز وهو أن يُجعل المأخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة إلى مجاز آخر ، فيتجوّز بالمجاز الأول عن الثانى ، لعلاقة بينهما كقوله تعالى : (لا تواعدُوهُنَّ سِرًّا)(١) فإنه مجاز عن مجاز ؛ فإن الوطْء تجوّز عنه بالسر لـكونه لا يقع غالباً إلا فى السر ، وتجوز به عن العقـــد لأنه مسبّب عنه ، فالمصحّح للمجاز الأول الملازمة ، والثانى السببية والمعنى لا تواعدوهن عقد(٢) نكاح ، كذا فى الإتقان(٣) .

فائدة : قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد حقيقة ومجازاً ، لـكن من جهتين ، فإن المعتبر فى الحقيقة هو الوضع لغويًّا ، أو شرعيًّا ، أوعرفيًّا ، وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة ، فإن اتفق فى الحقيقة بأن يكون اللفظ موضوعا للمعنى بجميع الأوضاع ، المذكورة فهى الحقيقة المطلقة ؛ وإلا فهى الحقيقة المقيدة ، وكذا المجاز قد يكون مطلقا بأن يكون مستعملاً فى غير الموضوع له بجميع الأوضاع ، وقد يكون مقيداً بالجهة التى كان غير موضوع له بها كلفظ الصلاة فإنه مجاز لغةً فى الأركان المخصوصة حقيقة شرعاً ، كذا فى التلويح(٤) .

فائدة: الحقيقة لا تستلزم المجاز إذ قد يستعمل اللفظ فى مسماه ولا يستعمل فى غيره ؛ وهذا متفق عليه ؛ وأما عكسه وهو أن المجاز هل يستلزم الحقيقة أم لا ، بل يجوز أن يستعمل اللفظ فى غير ما وضع له ولا يستعمل فيما وضع له

(١) ٢٣٥ البقرة ٢
(٢) فى الأصول : عقدة وما أثبتناه لفظ الإتقان
(٣) الإتقان ٤١/٢
(٤) التلويح

أصلا فقد اختلف فيه ؛ القول الثانى أقوى وذلك لأنه لو استلزم المجاز الحقيقة لـكان للفظ الرحمن حقيقة وهو ذو الرحمة مطلقاً ،حتى جاز إطلاقه لغير الله تعالى ، وقولهم: رحمان اليمامة لمسَيْلمة الـكذاب نعت مردود ؛ وكذا نحو عسى وحبذا من الأفعال التى لم تستعمل بزمان معين .

فإن قيل : المجاز لغة قد يجىء شرعاً أو عرفاً[1] .

قلت : المراد العدم فى الجملة وقد ثبت كذا فى العضدى[2] ؛ ومن أمثلة المجاز العقلى الغير المستلزم الحقيقة جلس الدار ، وسير الليل ، وسير شديد ، على ما مر ؛ ودليل الفريقين يطلب من العضدى .

فائدة : من الألفاظ ما هى واسطة بين الحقيقة والمجاز قيل بها فى ثلاثة أشياء :

أحدها : اللفظ قبل الاستعمال ، وهذا مفقود فى القرآن ، ويمكن أن يكون أوائل السور على القول بأنها الاشارة إلى الحروف التى يتركب منها الكلام .

وثانيها : اللفظ المستعمل فى المشاكله نحو : (ومكروا ومكر الله)[3] ذكره البعض وقال : لأنه لم يوضع لما استعمل فيه ، فليس حقيقة ، ولا علاقة معتبرة فليس مجازاً .

---

(١) عبارة العضدى : فإن قيل الجائز لغة قد يهجر شرعاً أو عرفا الخ

(٢) العضدى وحواشيه ١/١٥٥

(٣) ٥٤ آل عمران ٣

قيل : والذى يظهر أنه مجاز والعلاقة المصاحبة .

وثالثها : الأعلام ، كذا فى الإتقان[1] .

قال الآمدى : الحقيقة والمجاز تشتركان فى امتناع اتصاف الأعلام بهما كزيد وعمرو وفيه تأمل لأن مثل السماء والأرض والشمس والقمر وغير ذلك الأعلام حقائق لغوية كما لايخفى ؛ اللهم إلاّ أن يخص الأعلام بمثل زيد وعمرو وما يشبهما ممّا لم يثبت استعماله فى اللغة ؛ وإنما حدثت عند أهل العربية[2] فتأمل ، كذا ذكر التفتازانى فى حاشية العضدى[3] .

ووجه التأمل : أنه لو أريد بأن مثل تلك الأعلام قبل الاستعمال واسطة فسلّم ، ولا يجدى نفعا ؛ ولو أريد أنها بعد الاستعمال واسطةً فممنوع لصدق تعريف الحقيقة عليها .

فائدة : قد اختُلف فى أشياء أهى من المجاز أو الحقيقة ؟ وهى ستة :

أحدها : الحذف ، كما يجىء .

والثانى : الـكناية ، كما تجىء أيضاً .

والثالث : الالتفات ، قال الشيخ بهاء الدين السبكى : لم أر من ذكر هل هوحقيقة أو مجاز ، وقال وهو حقيقة حيث لم يكن معه تجريد .

والرابع : التأكيد زعم قوم أنه مجاز لأنه لا يفيد إلا ما أفاده الأول ؛ والصحيح أنه حقيقة ، قال

---

(١) الإتقان ٢ / ٤١

(٢) فى الأصول : العرب

(٣) العضدى ١ / ١٤١

الطَّرَطُوسى: من سمّاه مجازا قولنا له: إذا كان التأكيد بلفظ الأول ، فإن جاز أن يكون الثانى مجازاً جاز فى الأول لأنهما فى لفظ واحد ، وإذا بطل حَمْلُ الأول على المجاز بطل حمل الثانى عليه ، لأنه مثل الأول .

الخامس : التشبيه، زعم قوم أنه مجاز والصحيح أنه حقيقة ، قال الزنجانى فى المعيار : لأنه معنى من المعانى وله ألفاظ دالة عليه وضعاً فليس فيه نقل عن موضوعه، وقال الشيخ عز الدين : إن كانت بحرف فهو حقيقة ، أو بحذف فهو مجاز بناء على أن الحذف من المجاز .

والسادس : التقديم والتأخير ، عدّه قوم من المجاز لأن تقديم مارتبته التأخير كالمفعول ، وتأخير مارتبته التقديم كالفاعل ، نقل لكلٍّ واحدٍ منهما عن مرتبته وحقه ، قال فى البرهان : الصحيح أنه ليس منه فإن المجاز نقل ما وضع له إلى ما لم يوضع له ، كذا فى الإتقان[١] .

فائدة : المجاز واقع فى اللغة خلافاً للأستاذ أبى إسحاق الإسفرائينى قال : لوكان المجاز واقعا لزم الإخلال[٢] بالتفاهم ، إذ قد تخفى القرينة ، ورُدَّ بأنه لا يوجب امتناعه ، وغايته أنه استبعاد ، وهو لا يعتبر مع القطع بالوقوع ، لأنا نقطع بأن الأسد للشجاع والحمار للبليد مجازاً ، نعم يحصل به ظن فى مقام التردد .

فإن قيل :هو مع القرينة لايحتمل غير ذلك فكان المجموع حقيقة فيه .

أجيب بأن المجاز والحقيقة من صفات الألفاظ دون القرائن المعنوية ، فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع ، ولئن سلم لكن الكلام فى جزء هذا المجموع فالنزاع لفظى .

وكذا المجاز واقع فى القرآن ، وأنكره جماعة منهم الظاهرية وابن القاصّ من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية ؛ و بناء الإنكار على ما هو أهون من بيت العنكبوت حيث قالوا لو وقع المجاز فى القرآن لصح إطلاق المتجوز عليه تعالى ، وهو مع كونه ممنوعا إذ لا بد لصحة الإطلاق من الإذن الشرعى عند الأشاعرة ، ومن إفادة التعظيم عند جماعة ، ومن عدم إيهام النقص عند الكل ، منقوض بأنه لووقع مركّب فى القرآن يصح إطلاق المركب عليه ، وإن شئت زيادة التحقيق فارجع إلى العضدى وحواشيه والأطول[١] .

الجارودية[٢] : أصحاب أبى الجارود قالوا بالنص عن النبى صلى الله عليه وسلم فى الإمامة على علىّ

---

(١) الإتقان ٢/ ٤٠ – ٤١

(٢) فى الأصول : الاختلال ، والتصويب عن العضدى .

(١) العضدى وحواشيه فى مبحث الحقيقة والمجاز ١ / ١٣٨ — ١٥٦ ؛ الأطول ص ٧٢

(٢) فى الأصول الجاروزية وما أثبتناه عن التعريفات وقوله الجارودية إلى آخر المادة لم يرد فى م .

رضى الله عنه ، وصفاً لا تسمية وكفّروا الصحابة بمخالفته ، وتركهم الاقتداء بعليّ بعد النبي صلى الله عليه وأهله وسلم، وكذا فى تعريفات السيد الجرجانى[1] .

***

فصـــل السين المهملة

(الجنس) بالكسر وسكون النون فى اللغة ما يعم كثيرين ، وبهذا المعنى يستعمله الأطباء، كذا فى بحر الجواهر ، ويقرب منه ما فى الصراح حيث قال : [الجنس هو الضرب من الشيء وهو أعم من النوع][2] وهكذا فى المنتخب ، ويؤيد ما فى الصراح ما فى المغرب[3] قال : الجنس فى اللغة الضرب من كل شيء وهو أعم من النوع يقال : الحيوان جنس ، والإنسان نوع .

والفقهاء يقولون لا يجوز السلم إلا فى جنس معلوم يعنون به كونه تمراً أو حنطة وفى نوع معلوم و يعنون به فى التمر كونه بَرنيًا أو معقليا ؛ وفى الحنطة كونها ربيعية أو خريفية ، انتهى .

وعند أهل العربية يراد به الماهية ، وبهذا المعنى يقال تعريف الجنس ولام الجنس، صرّح به المولوى عبد الحكيم فى حاشية الخيالى[4] فى قوله : والعلم بالحقائق متحقق خلافا للسوفسطائية ، و بالنظر إلى هذا قيل : اسم الجنس اسم موضوع للماهية من حيث هى، وكذا علم الجنس على ما يجيء فى لفظ اسم الجنس فى فصل الواو من باب السين المهملة .

ويطلق عندهم أيضاً على اسم الجنس ، صرح بذلك فى نتائج الأفكار حاشية الهداية فى كتاب الوكالة حيث قال : الجنس على اصطلاح أهل النحو مادلّ على شيء وعلى كل ما أشبهه ، وعند الفقهاء والأصوليين عبارة عن كلّيّ مقول على كثيرين مختلفين بالأغراض دون الحقائق كما ذهب إليه المنطقيون كالإنسان فإنه مقول على كثيرين مختلفين بأغراض ، فإن تحته رجلاً وامرأة ، والغرض من خِلْقة الرجل هو كونه نبياً و إماما وشاهداً فى الحدود والقصاص ومقيما للجمع والأعياد ونحوه ، والغرض من خلقة المرأة كونها مستفرَشَةً آتية بالولد مدبِّرة لأمور البيت وغير ذلك ؛ والرجل والمرأة عندهم من الأنواع ، فإن النوع عندهم كليّ مقول على كثيرين متفقين بالأغراض دون الحقائق ، كما هو رأى المنطقيين ، ولا شك أن أفراد الرجل والمرأة كلهم سواء فى الأغراض ، فمثل زيد ليس بجنس ولا نوع ، و بالجملة فهم إنما يبحثون عن الأغراض دون الحقائق ، فربّ نوع عند المنطقين جنس عند الفقهاء ، هكذا فى نور الأنوار شرح المنار[1] ، فى بحث الخاص ؛ فالمعتبر

(١) التعريفات ص ٣٣
(٢) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« جنس كونه؛ ازهى چيزى كه درو كونها باشد »
(٣) المغرب ص ٩٦
(٤) حاشية السيالكوتى على الخيالى ص ١٣٥ وما يليها .

(٢) شرح نور الأنوار ١٩/١ ، وفيه «الأعراض» بالعين المهملة

عنـدهم فى الجنس والنوع والاختلاف والاتفاق فى الأعراض دون الحقائق .

ويؤيده ما ذكر فى البرجنـدى شرح مختصر الوقاية فى فصل السلم حيث قال : وفى بعض كتب الأصول : الجنس عند الفقهاء كلي مقول على أفراد مختلفة من حيث المقاصد والأحكام؛ والنوع كلى مقول على أفراد متفقة من حيث المقاصد والأحكام ؛ انتهى.

لـكن فى العضدى وحاشيته المحقق التفتازانى[١] فى مبحث القياس قبيل بيان الاعتراضات : أن اصطـلاح الأصوليين فى الجنس يخالف اصطـلاح المنطقيين ، فالمندرج كالإنسان جنس ، والمندرج فيه كالحيوان نوع على عكس اصطلاح المنطقى ، ومن ههنا يقال : الاتفاق فى الحقيقة تجانس ، والاختلاف فيها تنوع . انتهى ؛ وإلى هـذا أشار فى جامع الرموز[٢] ، فى كتاب البيع ، حيث قال : الجنس أخص من النوع عند الأصولية ؛ انتهى .

وفيه[٣] فى فصل المهر : ويجوز إطلاق الجنس عند الفقهاء على الأمر العام سواء كان جنساً عند الفلاسفة أو نوعاً ، وقد يطلق على الخاص كالرجل والمرأة نظراً إلى فحش التفاوت فى المقاصد والأحكام ، كما يطلق النوع عليهما نظراً إلى اشتراكهما فى الإنسانية ، واختلافهما فى الذكورة والأنوثة .

(١) حاشية العضدى ٢ / ٢٥٧ .
(٢) جامع الرموز ٣ / ٧ .
(٣) جامع الرموز ٢/ ٧٨ ٤ .

وفيه دلالة على أن المتشرعين ينبغى أن لا يلتفتوا إلى ما اصطلح الفلاسفة عليه ، كما فى الـكشف ؛ انتهى .

وفيه[١] فى فصل الربا : الجنس شرعاً التساوى فى المعنى باتحاد اسم الذات والمقصود أو المضاف إليه أو المنتسب ؛ فكل[٢] من الصُّفرْ والشَّبَه ، ولحم البقر والغنم ، والثوب الهروى والمروى ، جنسان لفقدان الاتحاد المذكور ، انتهى .

وفى النهاية فى كتاب الوكالة: المراد بالجنس والنوع ههنا غير ما اصطلح عليه أهل المنطق ، فإن الجنس عندهم المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة فى جواب ما هو كالإنسان مثلا ؛ والصنف هو النوع المقيّد بقيد عرضى كالتركى والهنـدى ؛ والمراد ههنا الجنس ما يشتمل إنسانا على اصطلاح أولئك ، وبالنوع الصنف ؛ انتهى .

وفى فتح القدير[٣] ، فى باب المهر فى بيان قول الهداية : وإن تزوجها على هذا العبد فإذا هو حر ، يجب مهر المثل على ما ذكر فى بعض شروح الفقه من أن الجنس عند الفقهاء المقول على كثيرين مختلفين بالأحكام ، إنما هو على قول أبى يوسف (رح) وعند محمد (رح) المختلفين بالمقاصد ، وعلى قول أبى حنيفه (رح) هو المقول على متّحدى الصورة والمعنى .

(١) جامع الرموز ٣ /٥٨ - ٥٩
(٢) فى الأصول : بكل .
(٣) فتح القدير ٢ / ٤٥٠ وما يليها .

وقال أيضاً : الحرّ مع العبد ، والخل مع الخمر ، عند أبي يوسف (رح) جنسان مختلفان ؛ لأن أحدهما مال متقوّم يصلح صَداقا أي مهرا ، والآخر لا ؛ والحر مع العبد جنس واحد عند محمد (رح) إذ معنى الذات لايفترق فيهما ، فإن منفعتهما تحصل على نمط واحد ، فإذا لم يتبدّل معنى الذات اعتُبر جنسا واحداً ، فأما الخل مع الخمر لجنسان ، إذ المطلوب من الخمر غير المطلوب من الخل ، وأبو حنيفه يقول لا تأخذ الذّاتان حكم الجنسين إلا بتبدّل الصورة والمعنى ، إذ كل موجود من الحوادث موجود بهما ، وصورة الخمر والخل واحدة ، وكذا صورة الحر والعبد فاتحد الجنس؛ انتهى .

فعلى هذا الجنس عند أبي يوسف رحمه الله ، هو المقول على كثيرين متفقين بالأحكام ، وعند محمد رحمه الله هو : المقول على كثيرين متفقين بالمقاصد أي المنافع والأغراض ، وعند أبي حنيفة رحمه الله ، هو : المقول على كثيرين متفقين صورة ومعنى ، وأما على ما ذكره سابقا فالحر مع العبد ليسا جنسين بل مندرجين تحت جنس عند أبي يوسف رحمه الله ، وهو الإنسان ، فإن الإنسان مقول على كثيرين مختلفين بالأحكام ، إذ تحته حرٌّ وعبدٌ مثلا ؛ وكذا الخل والخمر ليسا جنسين لا عند أبي يوسف ، ولاعند محمد رحمهما الله ، بل مندرجان تحت جنس واحد ، وهو الأشربة .

وعند المنطقيين : هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو ، فالمقول كالجنس البعيد يتناول الكلي والجزئي ، لأن الجزئي مقول على واحد ، فيقال هذا زيد وبالعكس ، والمقول على كثيرين كالجنس القريب يخرج به الجزئي ويتناول الكليات الخمس ، فهو كالجنس لها ، بل جنس لها ؛ لأنه مرادف للكلي إلا أن دلالته تفصيلية ودلالة الكلي إجمالية .

وقيل : هو الكلي المقول على كثيرين إلخ ؛ وهو لا يخلو عن استدراك .

وقولنا: مختلفين بالحقائق يخرج النوع ؛لأنه لايقال على مختلفين بالحقائق بل بالعدد ، وقولنا في جواب ما هو ، يخرج الثلاثة الباقية أي الفصل ، والخاصة والعرض العام ، إذ لا يقال كل منها في جواب ما هو لعدم دلالتها على الماهية بالمطابقة .

فإن قيل : الفصل قد يكون مقولا على مختلفين بالحقائق في جواب ما هو ، كالحساس المقول على السمع والبصر ؛ وكذا الخاصة والعرض العام قد يقالان كذلك ، كالماشي فإنه خاصة للحيوان ، وعرض عام للإنسان مقول في جواب ما هو ، على الماشي على قدمين ، والماشي على أربع .

قلت: الكليات من الأمور الإضافية التي تختلف بالنسبة إلى الأشياء ، وحينئذ يجب اعتبار قيد الحيثية فيها ، فالمراد أن الجنس مقول في جواب ما هو ، على حقائق مختلفة من حيث إنه مقول كذلك ، فالحساس والماشي إذا اعتبر فيهما ماذكرتموه كانا جنسين داخلين في الحد ؛ وإن كانا خارجين عنه باعتبار كونهما

فصلاً ، أو خاصة ، أو عرضا عاما ، لأنهما بهذا الاعتبار لا يقالان في جواب ما هو أصلا .

وههنا مباحث تطلب من شرح المطالع وحواشيه .

التقسيم : ثم الجنس : إما قريب أو بعيد ، لأنه إن كان الجواب عن الماهية ، وعن جميع مشاركاتها في ذلك الجنس واحداً فهو قريب ويكون الجواب ذلك الجنس فقط ، كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان ، فإنه جواب عن الإنسان ، وعن جميع ما يشاركه في الحيوانية ، كالفرسُ ، والغنم ، والبقرُ ونحوها ؛ وإن كان الجواب عنها وعن جميع مشاركاتها في ذلك الجنس متعدّدا فهو بعيد ، ويكون الجواب هو وغيره كالجسم النامي بالنسبة إلى الإنسان فإنه جواب عن الإنسان ، وعن بعض مشاركاتها فيه كالنباتات ، وأما الجواب عن الإنسان ، وعن بعض مشاركاتها الأخر فليس إياه لأنه ليس تمام المشترك بينهما ، بل الحيوان ، فكلما زاد جواب زاد الجنس مرتبة في البعد عن النوع ، لأن الجواب الأول هو الجنس القريب ، فإذا حصل جواب آخر يكون بعيدا بمرتبة ، وإذا كان جواب ثالث يكون البعد بمرتبتين ، وعلى هذا القياس فعدد الأجوبة يزيد على مراتب البعد بواحد ؛ لكن كلما يتزايد بعد الجنس تتناقص الذاتيّات لأن الجنس البعيد جزء القريب ، وإذا ترقينا عنه يسقط الجزء الآخر عن الاعتبار .

ثم الأجناس . ربما تترتب متصاعدة والأنواع متنازلة ولاتذهب إلى غير النهاية ، بل تنتهي الأجناس في طرف التصاعد إلى جنس لا يكون فوقه جنس آخر وإلا لتركبت الماهية من أجزاء لا تتناهى ، وهذا محال ، والأنواع تنتهي في طرف التنازل إلى نوع لا يكون تحته نوع وإلا لم تتحقق الأشخاص إذ بها نهايتها فلا تتحقق الأنواع .

فمراتب الأجناس أربع لأنه إما أن يكون فوقه وتحته جنس ، وهو الجنس المتوسط كالجسم ، والجسم النامي ؛ أولا يكون فوقه ولا تحته جنس وهو الجنس المفرد كالعقل ، إن قلنا إنه جنس للعقول العشرة ، والجوهر ليس بجنس له ؛ أو يكون تحته جنس لا فوقه وهو الجنس العالي ، ويسمى جنس الأجناس أيضا كالمقولات[1] العشرة ، أو يكون فوقه جنس لا تحته ، وهو الجنس السافل كالحيوان .

والشيخ لم يعدّ الجنس المفرد في المراتب ، بل حصرها في الثلاث ، وكأنه نظر إلى أن اعتبار المراتب إنما يكون ترتبت الأجناس ، والجنس المفرد ليس بواقع في سلسلة الترتيب ؛ وأما غيره فلم يلاحظ ذلك بل قاس الجنس بالجنس واعتبر الأقسام بحسب الترتيب وعدمه .

ثم للجنس مباحث مشهورة ذكرت في شرح[2] المطالع وغيره تركناها مخافة الإطناب .

(الجناس) عند أهل البديع : هو من المحسنات

---

(١) في د و ل : للعقولات .

(٢) انظر مباحث الجنس في شرح المطالع ص ٧١ — ٧٨ .

اللفظية وهو : تشابه اللفظين فى اللفظ ، أى فى التلفظ ويسمى بالتجنيس أيضاً .

والمراد بالتلفظ أعم من الصريح وغير الصريح .

فدخل تجنيس الإشارة وهو : أن لايظهر التجنيس باللفظ بل بالإشارة كقولنا : (حُلِقَتْ لِحْيَةُ موسى باسمه) .

وخرج التشابه فى المعنى نحو أسد وسبع ، أو مجرد عدد الحروف أو الوزن نحو : ضرب وعلم وقتل .

وفائدة الجناس : الميل إلى الإصغاء إليه فإن مناسبة الألفاظ تُحدث ميلاً وإصغاء إليها ، ولأن اللفظ المشترك إذا حمل على معنى ثم جاء والمراد به معنى آخر كان للنفس[1] تشوّقٌ إليه .

التقسيم الجناس ضربان :

أحدهما التام : وهو أن يتفق اللفظان فى أنواع الحروف وأعدادها وهيآتها وترتيبها .

فبقولنا : أنواع الحروف ، خرج نحو يفرح ويمزج ، فإن كلاً من الفاء والميم وكذا بواقى الحروف أنواع مختلفة ؛ وبقولنا : وأعدادها ، خرج نحو الساق والمساق ؛ وبقولنا : وهيآتها ، نحو البَور والبُور بفتح الموحدة فى أحدهما وضمها فى الآخر ، فإن هيئة الكلمة كيفية تحصل لها باعتبار حركات الحروف وسكناتها ، وبقولنا : وترتيبها ، أى تقديم بعض الحروف على بعض وتأخيره عنه ، خرج نحو الفتح والحتف .

(١) فى الأصول النفس .

ثم إن كان اللفظان المتفقان فيما ذكر من نوع واحد من أنواع الكلمة كالاسم مثلا يسمى مماثلاً ، لأن التماثل هو الاتحاد فى النوع نحو (ويومَ تقوم الساعةُ يُقسم المجرمون ما لبِثُوا غير ساعة)[1] ، أى من ساعات الأيام ، والساعة الأولى بمعنى القيامة ، وقيل : الساعة فى الموضعين بمعنى واحد والتجنيس أن يتفق اللفظان ويختلف المعنى ، ولا يكون أحدهما حقيقة والآخر مجازاً بل يكونان حقيقتين ، وزمان القيامة وإن طال لكنه عند الله فى حكم الساعة الواحدة ، فإطلاق الساعة على القيامة مجاز ، وبذلك يخرج الكلام عن التجنيس كما لو قلت « ركبت حمارا ولقيت حمارا » أى بليدا .

وإن كان اللفظان من نوعين يسمى مستوفًى كقول أبى تمّام :

ما مات من كَرَم الزّمانِ فإنّهُ
يَحْيا لدى يحيى بن عبد اللهِ

فإن يحيا الأولى فعل مضارع والثانى علم .

وأيضاً التام إن كان أحد لفظيه مركّبا والآخر مفردا يسمى جناس التركيب والجناس المركب .

والمركب إن كان مركبا من كلة وبعض كلة يسمى مرفوًّا نحو (جُرُفٍ هارٍ فَانْهار)[2] ، وإن كان مركبا من كلمتين ، فإن اتفق اللفظان فى الخط يسمى متشابها نحو[3] :

(١) ٥٥ الروم ٣٠ .
(٢) ١٩٠ التوبة ٩ .
(٣) هو لأبى الفتح البستى .

إذَا مَلِكٌ لم يَكُنْ ذَا هِبَـــهْ
فَدَعْـــهُ فَدَوْلَتُه ذَاهِبَهْ

أى غير باقية ، وذاهِبَةِ الأولى مركب من ذا وهبة بمعنى صاحب هبة .

وإن لم يتفقا فى الخط يسمى مفروقا نحو[1] :

كلكم قد أخـذ الجا
مَ ولا جامَ لنـــا
ما الذى ضرَّ مُديرَ الـ
جامِ لو جامَلَنـــا

أى عاملنا بالجميل .

وثانيهما غير التام وهو أربعة أقسام :

لأنه إن اختلف اللفظان فى هيئة الحروف فقط يسمى محرَّفاً ، والحرف المشدّد ههنا فى حكم المخفّف .

والاختلاف إما فى الحركة ، أو فى الحركة والسكون كقولهم « جُبَّةُ البُرْدِ جُنَّةُ البَرْدِ » فلفظ البُرد الأول بالضم والثانى بالفتح ، وأما لفظ الجُبَّة والجُنَّة فمن التجنيس اللاحق ، وقولهم « الجاهِل إما مُفْرِطٌ أو مُفَرِّطٌ » بتشديد الراء ، والأول بتخفيفها ، وقولهم « البِدْعَةُ شَرَكُ الشِّرْكِ » بكسر الشين وسكون الراء ، والشَّرَكُ الأول بفتحتين .

وإن اختلفا فى أعدادها فقط يسمى ناقصاً .

(١) لأبى الفتح أيضاً ، والجام إناء يشرب فيه الخمر .

والاختلاف فى عدد الحروف إما بحرف فى الأول نحو : (التفّت الساقُ بالسّاق ، إلى ربّك يومئذٍ المَسَاق)[1] ، أو فى الأوسط نحو « جَدِّى جَهْدِى » ، أو فى الآخر نحو « عواصٍ وعواصِم »[2] .

وربما يسمّى هذا القسم الأخير بالمطرّف أيضاً .

وإما بأكثر من حرف وربما يسمى مذيلا وذلك بأن يزيد فى أحدهما أكثر من حرف فى الآخر أو الأول ، ويسمّى بعضهم الثانى بالمتوّج كقوله تعالى (وانظر إلى إلهك)[3] (ولكنّا كنّا مرسلين)[4] (مَنْ آمَن بالله)[5] ، (إنّ ربّهم بِهِم)[6] ، (مذَبْذَبين بَيْن ذلك)[7] .

* وإن اختلفا فى أنواعها فقط فيشترط أن لا يقع الاختلاف بأكثر من حرف ، إذ حينئذ يخرجان عن التجانس كلفظى نصر ونكل .

ثم الحرفان إن كانا متقاربين يسمى مضارِعا ، وهو ثلاثة أضرب :

لأن الحرف الأجنبى ، إما فى الأول كدامس

(١) ٢٩ القيامة ٥٧ .
(٢) من قول أبى تمام :
يمدون من أيد عواص عواصم
تصول بأسياف قواض قواضب
(٣) ٩٧ طه ٢٠ .
(٤) ٤٥ القصص ٢٨
(٥) ٦٢ البقرة ٢ .
(٦) ١١ العاديات ١٠٠ .
(٧) ١٤٣ النساء ٤ .

وطامس(١) ، أو فى الوسط نحو ينهون(٢) وينأون ، أو فى الآخر نحو الخيل والخير(٣) .

وإلا أى وإن لم يكونا متقاربين يسمى لاحقاً ، إما فى الأول كهُمَزة ولُمَزة(٤) ، أو فى الوسط نحو تفرحون(٥) وتمرحون، أوفى الآخر كالأمر والأمن(٦) .

وفى الإتقان(٧) : الحرفان المختلفان نوعاً ، إن كان بينهما مناسبة لفظيـة كالضاد والظاء يسمى تجنيسا لفظياً كقوله تعالى (وجوه يومئذٍ ناضِرةٌ إلى ربِّها ناظِرة)(٨) .

وإن اختلفا فى ترتيبها فقط يسمى تجنيس القلب ، وهو ضربان :

لأنه إن وقع الحرف الأخير من الكلمة الأولى أولاً من الثانيـة ، والذى قبله ثانياً ، وهكذا على الترتيب ، سمِّى قلب الكل نحو فتح وحتف(١) ، وإلا يسمى قلب البعض نحو (فرقْتَ بَيْن بنى إسرَائيل)(٢) .

وإذا وقع أحد المتجانسين فى أول البيت والآخر مجتحافى آخره يستى تجنيسُ القلب حينئذ مقلو بامجنحا لأن اللفظين كأنهما جناحان للبيت كقول الشاعر :

* لاح أنوارُ الهدى من كفِّه فى كلِّ حالِ *

وإذا ولى أحد المتجانسين الآخرَ سواء كان جناس القلب أو غيره يسمى مزدوجاً ، ومكرَّراً ، ومردَّداً ، كقولهم : « من طلب وجدّ وجد ، ومن قرع ولجّ ولج » وقولهم « النبيذ بغير النغم غمّ ، وبغير الدسم سمّ » .

تنبيه : إذا اختلف لفظا المتجانسين فى اثنين أو أكثر مثلا ، أو اختلفا فى أنواع الحروف وأعدادها أو فيهما مع ثالث كالهيئة والترتيب لا يعدّ ذلك من باب التجنيس لبعد المشابهة .

قال الخطيب فى التلخيص : ويلحق بالجناس شيئان :

أحدهما : أن يجمع اللفظين الاشتقاقُ نحو: (فأَقِمْ وجهَـك للدِّين القَيِّمِ)(٣) ، وسمّاه صاحب الإتقان بتجنيس الاشتقاق و بالمقتضب .

---

(١) من كلام الحريرى : بينى وبين كى ليل دامس وطريق طامس .

(٢) فى قوله تعالى : (٢٦ الأنعام ٦) « وهم ينهون عنه وينأون عنه » .

(٣) من قوله صلى الله عليه وسلم : « الخيل معقود بنواصيها الخير » .

(٤) فى قوله تعالى : (١ الهمزة ١٠٤) « ويل لكل همزة لمزة » .

(٥) فى قوله تعالى : (٧٥ غافر ٤٠) « ذلكم بما كنتم تفرحون فى الأرض بغـير الحق وبما كنتم تمرحون » .

(٦) فى قوله تعالى : (٨٣ النساء ٤) « وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف » .

(٧) الإتقان ٢/٩١ .

(٨) ٢٢ القيامة ٧٥ .

---

(١) هذا مأخوذ من قول الأحنف بن قيس :

حسامك فيه للأحباب فتح
ورمحك فيه للأعداء حتف

(٢) ٩٤ طه ٢٠ .

(٣) ٤٣ الروم ٣٠ .

ثم قال : والثانى أن يجمعهما أى اللفظين المشابهةُ نحو : (قال إنّى لعَمَلِكم من القَالِين)[١] وسماه صاحب الإتقان بتجنيس الإطلاق .

وقال المحقق التفتازانى[٢] فى شرحه المطول : ليس المراد بما يشبه الاشتقاق الكبير لأنه هو الاتفاق فى الحروف الأصول من غير رعاية الترتيب مثل القمر والرقم ، ولاشك أن قال : « فى المثال المذكور من القول والقالين من القلى » بل المراد به ما يشبه الاشتقاق وليس باشتقاق ، وذلك بأن يوجد فى كلٍّ من اللفظين جميع ما يوجد فى الآخر من الحروف أو أكثر لكن لا يرجعان إلى أصل واحد فى الاشتقاق .

قال المحقق التفتازانى[٣] فى المطول : وقد يقال التجنيس على توافق اللفظين فى الكتابة ويسمى تجنيساً خطّياً كقوله عليه السلام : « عليكم بالأبكار فإنهن أشدّ حبًّا وأقلّ خِبًّا » وقد يعدّ فى هذا النوع ما لم يُنظر فيه إلى اتصال الحروف وانفصالها كقولهم فى « مسعود » متى يعود ، وفى « المستنصريّة »[٤] جنّة المسىء يضربُه جنيه[١] .

ففهم من كلام التلخيص والمطول أن إطلاق التجنيس على تجنيس الاشتقاق وتجنيس الإطلاق على سبيل التشابه ، و إطلاقه على التجنيس الخطى على سبيل الاشتراك اللفظى ، وأن المعدود فى المحسنات اللفظية هو التجنيس بمعنى تشابه اللفظين ، وقد صرح به المحقق التفتازانى فى آخر فن البديع ، وقال: إن كون الكلمتين متماثلتين فى الخط كما ذكرنا ليس داخلاً فى علم البديع و إن ذكره بعض المصنفين فيه .

فائدة : لكون الجناس من المحسنات اللفظية لا المعنوية تُرِك عند قوة المعنى كقوله تعالى : (وما أنتَ بمؤمن لنا ولو كنّا صادقين)[٢] قيل : لم يقل وما أنت بمصدق لنا مع أنه يؤدى معناه مع رعاية التجنيس لأن فى مؤمن من المعنى ما ليس فى مصدّق إذ معناه مع التصديق إعطاء الأمن ، ومقصودهم التصديق وزيادة وهو طلب الأمن فلذلك عبّر به ؛ وكقوله تعالى : (أتدعُون بعلاً وتذرون أحسن الخالقين)[٣] لم يقل وتدعون أحسن الخالقين مع أن فيه رعاية الجناس ، لأن تدع أخص من تذر لأنه

---

(١) ١٦٨ الشعراء ٢٦ .
(٢) المطول ٣٦٤ .
(٣) المطول ٣٦٤ .
(٤) فى ل و د : المستنصر به؛ والمستنصرية مدرسة ببغداد بناها المستنصر بالله من الخلفاء العباسيين ، والمراد أن : « المستنصرية مثل الجنة » يجانس صورة لقوله : المسىء يضربه جنيه بمعنى الفاجر يوقع به فى الضرر = شيطانه ووجه التصحيف فى المثال الأول هو أن فى «مسعود» ثلاث سنات بعد الميم وكذا فى « متى يعود » وأما فى المثال الثانى وهو«المستنصرية»فخمس سنات بعد حرف التعريف والميم وكذا فى « المسىء يضربه » .

(١) فى الأصول : حية، وأثبتنا مافى شرح المطول .
(٢) ١٧ يوسف ١٢ .
(٣) ١٢٥ الصافات ٣٧ .

بمعنى ترك الشيء مع الاعتقاد به بشهادة الاشتقاق نحو الإيداع فإنه ترك الوديعة مع الاعتناء بحالها ، ولذا يُختارلها من هو مؤتمن عليها ، ومن ذلك الدعة بمعنى الراحة .

وأما يذر فمعناه الترك مطلقا أو الترك مع الإعراض والرفض الكلى ؛ قال الراغب : يقال فلان يذر الشيء أى يقذفه لقلة الاعتداد به ، ومنه الوذَرَ : قطعة من اللحم لقلة الاعتداد به ، ولا شك أن السياق إنما يناسب هذا لا الأول ، فأريد هنا تبشيع حالهم فى الإعراض عن ربهم وأنهم بلغوا الغاية فى الإعراض ، كذا ذكر الخُوَيِّى(١) .

وقال ابن الزملكانى : إن التجنيس تحسين و إنما يستعمل فى مقام الوعد والإحسان لا فى مقام التهويل ، هذا كله خلاصة ما فى المطول والإتقان(٢) .

وأما التجنيس عند أهل الفرس فقال فى جامع الصنائع :

[نحن نبين هـــذا الفن عند الفرس فنقول : إن التجنيس الإتيان بلفظين يتفقان لفظاً و يختلفان معنى وهو على أنواع : الأول بسيط وهو أن يكون بين اللفظين تجانس ، وذلك على ضربين : الأول بسيط متفق وفيه يتفق اللفظان فى عدد الحروف والكتابة والتلفظ مثل لفظ خطا الفارس : فيطلق على قبائل الترك وعلى الخطأ الذى يخالف الصواب ؛ والثانى بسيط مختلف وهو أن يتفق اللفظان فى جميع الأركان و يختلفان فى الحركة مثل تارها فى المصراع الآتى :

* تارَها كردى ازان زلفين مشكين تارْها *

فتارها الأولى بفتح الراء معناها لتخلص وتارها الثانية وهى بسكون الراء معناها طيات الشعر ومعنى الشطر : لتسرك خصلتيك السوداو ين على خدك.

والنوع الثانى : المركب التام وهو الإتيان بلفظ مركب من حروف كثيرة يقابله لفظان أو ثلاثة يتألف من حروفها نظير اللفظ الأول وهو أيضاً على ضربين: مركب تام متفق وهو أن يتحد المتجانسان فى جميع الأركان مثاله «مرجان» فى العبارة الآتية :

همجون لب أو جود يده أم مرجانرا
خواهم كه فداى اوكنم مرجانرا

فهى فى المصراع الأول بمعنى المرجان المعروف وفى المصراع الثانى مكون من لفظين : مر، وجان ومعناها الروح فى حالة المفعولية ، وترجمة البيت : رأيت شفتيه كالمرجان فوددت لو فديته بنفسى .

والضرب الثانى : المركب التام المختلف وهو على

---

(١) فى الأصول : الخولى ، وأورد صاحب الإتقان الاسم مصححا ، والخوبى هو محمد بن أحمد بن خليل الخوبى الدمشقى المولد الشافعى ، قاضى مصر المولود فى رجب سنة ٦٢٦ والمتوفى فى الخامس والعشرين من رمضان سنة ٦٩٣ ، قال ابن حجر العسقلانى فى رفع الإصر عن قضاة مصر : « منسوب إلى خوى بمعجمة مصغراً مدينة من أذربيجان » .

(٢) المطول ٣٦٠ – ٣٦٥ ، الإتقان ٢ / ٩١ وما يليها .

وجهين : الأول أن يتفق المتجانسان فى جميع الأركان ما عدا الحركة مثل :

ازفراق رخ چوگلزارت

عاشق خسته زير گل زارت

فاللفظان المتجانسان هما « گلزار » بضم الكاف أى الروض ، والثانى « گل زار » بكسرها أى الثرى وترجمة البيت : أصبح العاشق من فراق وجهك الذى يشبه الروض ذابلا متهالكا كأنه تحت الثرى .

والوجه الثانى : أن يختلف المتجانسان فى الحركة والكتابة ، ويتفقان فيما عدا ذلك كلفظ « آفتاب » فى قوله :

رخ تو آفتاب ديدن آن

آفت آب اندرون چشم است

« فآفتاب » الأولى معناها الشمس « وآفت آب » الثانية معناها آفة الدمع وتعريب البيت :

رؤية وجهك كرؤية الشمس . آفة للدمع الكامن فى العين .

والنوع الثالث : التجنيس المزدوج وهو الإتيان بلفظين أحدهما ينقص بضعة حروف عن اللفظ الثانى سواء كانت تلك الحروف متصلة أو منفصلة فمثال ما حروفه متصلة « آباد وباد » ، فآباد معناها عامر ، وباد معناها ريح ، ومثال ما حروفه منفصلة « گل زار » ومعناها الروض وزار الولهان . والنوع

الرابع : المحرف وهو الإتيان بلفظين ينقص أحدهما حرفا فى آخره أو يزيد فإذا زاد الحرف سمى زائداً وإذا نقص سمى ناقصاً ، مثل لفظ « چشم » أى العين المبصرة ويسمى ناقصا چشمه أى عين الماء ويسمى زائداً .

والنوع الخامس : المركب هو أن يصير البسيط مركبا وذلك على نمطين : الأول تجانس اللفظين خطا ولفظا ، والثانى تجانسهما خطاً ، وكل واحد منهما على صورتين متصل ومنفصل فمثال اللفظى والخطى المتصل « مرجان » فى البيت الآتى :

تاجان دهمت بگوى أى مرجان

يك بوسه بده بهاش بسمر جانرا

فهو فى المصراع الأول بسيط وفى الثانى مركب .

وتعريب البيت : يا مرجانى الشفة ، تحدث حتى أهبك روحى وامنحنى قبلة ثمنها روحى .

ومثال الخطى واللفظى المنفصل مثل « هربار » فى البيت الآتى :

هربار نديده أم كسى گهربار

ألا تو بتكرار سؤال سائل

فهربار الأول معناه دواما والثانى جزءا من كلمة معناها حامل الدر .

وتعريب البيت : لم أر إنسانا سواك يحمل الدر دائما فإن الدر يتكرر سقوطه كلما سألك سائل .

ومثال الخطى المجرد المتصل لفظ هربار فى البيت الآتى :

هربار اگربار نه گهر بارست

ازدست نه بل زچشم دانش لنيار است

«هر بار» الأولى بمعنى دائما والثانية مركبة من «هر» وهى جزء من كلمة كوهر و بار .

والنوع السادس : المستحيل ، أى الذى لا يعرف إلا بالحيلة وهو على ثلاثة أضرب : الأول المضارع أى أن تـكون جميع الحروف متجانسة ماعدا الحرف الأخير فى كل كلمة مثل آزار وآزاد .

والثانى : التبديل أى أن تـكون جميع الحروف متجانسة ماعدا الحرف الأول من الـكلمة مثل أشارت و بشارت .

والثالث المطرف وهو الذى تتجانس فيه جميع الحروف ماعدا الأوسط مثل قادر وقاهر .

والنوع السابع: تجنيس اللفظ، أى أن يكون اللفظان متشابهين ومتجانسين لفظا مختلفين كتابة مثـــل « سفر وصفر » .

والنوع الثامن: تجنيس الخط ، وهو أن يكون بين الـكلمتين تجانس فى الخط واختلاف فى اللفظ انتهى.

وجاء فى مجمع الصنائع أنه ممـا يلحق بالتجانس الخطى الـكلام المتجانس الذى ينتهى بلفظ واحد فى كلا شطريه مثل :

چو آن جان جهان دامن كشان شد ازچمن بيرون
روان شرجان مرغان چمن گفتى زتن بيرون

وإذا ذكر لفظ دامن فى وسط الـكلام كان ذلك أفضل ، وما يحتفظون فيه بهـذا اللفظ يسمى متجانساً](1) .

---

(1) وردت بالفارسية فى الأصل ونصها :

(2) « ماين صنعت رابطور پارسيان بيان كنيم =

. . . .

= پس گوئيم تجنيس نزد پارسيان آنست كه لفظى مقابل لفظى چنان آرد كه در صورت موافق وبمعنى مخالف بود . واين متنوعست . نوع أول بسيط وآن آوردن دولفظ متجانس است . واين بردوطريق است . يكى بسيط متفق وآن چنانست كه هردولفظ در بعدد حروف وكتابت وتلفظ متفق باشند چون لفظ حطا كه دومعنى دارد . وديگرى بسيط مختلف وآنچنانست كه در أركان متفق باشند جز در تركيب چون لفظ تارها درين مصراع :

تارها كروى ازان زلفين مشكين تارها

نوع دوم مركب تام وآن آنست كه مقابل لفظى كه در حروف بسيار باشد دوپاسه لفظ افدك حروف آرند تابدان برابر شود . واين نيز برد وطريق است . مركب تام متفق كه درهمه اركان متفق باشند .

مثاله : شعر :

همبون لب أوچوريده ام مرجانرا
خواهم كه فداى أوكنم مرجانرا

لفظ مرجان در مصراع دوم مركب شده از لفظ مروجان ودر مصراع أول مفرداست .

ومصراع تام مختلف . وأين برلا وگونه است يكى آنكه همه أركان متفق باشند جزورحركت .

مثاله : شعر :

از فراق رخ چوگلزارت   عاشق خسته زير گل زارت

گلزار بلفظ زار مركب شده . وديگرى آنكه درحركت وكتابت مختلف باشند ودر أركان متفق .

مثاله : شعر :

رخ تو آفتاب ديدن آن   آفت آب ندرون چشم است

مراد آفت كه بآب مركب شده .

نوع سيوم تجنيس مزدوج وآن چنان است كه جنس لفظى آورده شود متصل يا منفصل بجندى حرفى كم از حروف أول . =

. . . .

═ مثال متصل آبار وبار ، ومثال منفصل چون لفظ گلزار وزار .

نوع چهارم محرف يعنى لفظ جنسى لفظى آورده كه بجزئى در آخر بيش يا كم باشد اگر اجزاء بيش باشد زائد خوانندوا گر كم باشد ناقص چون لفظ چشم ناقص وچشمه زائد نوع پنجم مركب يعنى يك لفظ بسيط را بكنيم لفظ مركب كرده . وآن بردو نمط يكى خطى ولفظى دوم خطى مجرد .

وهريك ازين دو بردو وطريق است متصل ومنفصل مثال خطى ولفظى متصل .

شعر :

تاجان وهمت بگوى اى مرجانرا

يك بوسه بده بهاش بشمرجانرا

مثال خطى ولفظى منفصل :

شعر :

هربار نديده ام كس گهربار

إلاتو بتكرار سؤال سائل

مثال خطى مجرد متصل :

شعر :

هربا راگر يارنه گوهربار است

ازدست نه بلزچشم دانش أغيار است

نوع ششم مستحيل يعنى جنسيش بحيله شناخته گردد وآن برسه گونه است . مضارع يعنى درهمه حروف متجانس باشد مگر در حرف آخير چون آزار وآزار وتبديل يعنى درهمه حروف مجانست باشد جز حرف أول چون اشارات وبشارت . ومطرف يعنى درهمه تجانس باشد جز در حرف ميانه چون قادرى وقاهرى نوع هفتم تجنيس لفظ يعنى در تلفظ متشابه ومتجانس نمايند ودر كتابت متباين چون سفر وصفر . نوع هشتم تجنيس خط متجانس نمايند ودر تلفظ متباين انتهى .

ودر مجمع الصنائع گويد لاحق است بتجنيس خط كلاميكه الفاظ او دانى داد برابر يكديكر واقع سونمثاله شعر : ═

═ چون آن جان جهان دامن كشان شد از چمن بيرون
روان شدجان مرغان چمن گفتى زتن بيرون
وا گر در اثناى اين قسم لفظ دامن مذكور باشد پسند يده آيد .

وآنچه در آن جنس لفظ نگاهدارند آنرمتجانس گويند ».

(التجنيس) عند بلغاء العرب والفرس قد عرفت قبيل هذا .

وعند المحاسبين: هو جعل الكسور من جنس كسر معين ويسمى بالبسط أيضا، والعدد الحاصل من التجنيس يسمى مجنسا بالفتح ومبسوطا ؛ مثلا : أردنا تجنيس اثنين وثلاثين فبعد العمل حصل ثمانية أثلاث فالثمانية هى المجنس والمبسوط ، وطريقه معروف فى كتب الحساب .

(التجانس وكذا المجانسة) بحسب الاصطلاح الكلامى الاتحاد فى الجنس كالإنسان والفرس وهما من أقسام الوحدة ، كذا فى شرح المواقف والأطول، وهكذا عند الحكماء على مايفهم من استعمالاتهم.

* * *

فصل الشين المعجمة

(الجوارش) بضم الجيم وكسر الراء المهملة معرب گوارش والجوارن بالنون تصحيف : معناه الهاضم للطعام ، والفرق بينه و بين المعجون أن المعجون يكون مرة[1] وحلوة وطيبة ومنتنة ، والجوارش لا يكون إلا عذبة طيبة الرائحة كذا فى بحر الجواهر .

(١) كذا فى الأصول .

(الجاورشة)[1] هى بثور صغار متقرحة حمر الأصول ، وربما كان معها لدغ شديد وورم وسيلان صديد ، وهو من أصناف النملة ، كذا فى بحر الجواهر .

(الجيش) بالفتح وسكون المثناة التحتانية فى اللغة [الجند والسائرون إلى الحرب والسرية قطعة منه][2] كما فى الصراح .

وقد فرق بينهما أبو حنيفة رحمه الله بأن أقل الجيش أربعمائة وأقل السرية مائة ؛ وقال الحسن بن زياد أقل السرية أربعمائة ، وأقل الجيش أربعة آلاف كذا فى قاضيخان ، هكذا فى جامع الرموز[3] والبرجندى فى كتاب الجهاد ، وفى الدرر : السرية من أربعة إلى أربعمائة من المقاتلة .

***

فصل الظاء المعجمة

(الجاحظية) بالحاء المهملة هى فرقة من المعتزلة أصحاب عمرو بن بحر الجاحظ ، قالوا : المعارف كلها ضرورية ، ولا إرادة فى الشاهد أى فى الواحد منا ، إنما هى ـ أى إرادته ـ لفعله عدم السهو ، أى كونه عالما به غير ساه عنه ، و إرادته لفعل الغير هى ميل النفس إليه ؛ وقالوا : إن الأجسام ذوات طبائع مختلفة لها آثار

(١) فى ل و د : الجاروشية .
(٢) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« لشكر وسريه پارهء از لشكر » .
(٣) جامع الرموز ٢/٣١٣ .

مخصوصة كما هو مذهب الطبيعيين من الفلاسفة ، ويمتنع انعدام الجواهر ، إنما تتبـــدل الأعراض والجواهر باقية على حالها ، كما قيل فى الهيولى ، والنار تجذب إلى نفسها أهلها ، لا أن الله يدخلهم فيها ، والخير والشر من فعل العبد ، والقرآن جسد ينقلب تارةً رجلا وتارة امرأة ، كذا فى شرح المواقف[1] .

***

فصل العين المهملة

(الجَدْع) بالفتح وسكون الدال المهملة : [عند العروضيِّين حذف السببين وتسكين الفاء من مفعولات فتصير فاع وتقلب إلى فعل لـماذا لأن فاع لا معنى لها وليست مستعملة ، والجزء الذى يقع فيه الجدع يسمى مجدوعا][2] كذا فى عروض سيفى .

(الجَذَع) : [بفتح الجيم والذال المعجمة يقال للبقر وذوات الحافر فى السنة الثالثة وللإبل فى الخامسة ولولد الغنم فى الثانية وهو عند الفقهاء لولد الغنم إذا كان فى عامه الأول] كذا فى المنتخب وكنز اللغات وفى الصراح : [جذع بفتحتين يطلق على ولد الغنم فى السنة الثانية وللبقر فى الثالثة والابل فى الخامسة ، وجاء

(١) شرح المواقف ٨/٣٨٣ – ٣٨٤ .
(٢) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« نزد عروضيان اندا ختن هردو سبب وساكن كردن تاز مفعولات فاع ماند بجاى او فعل نهند چرا كه فاع بى معنى است ومستعمل نيست وآن ركن كه درو جدع واقع شده باشد آنر مجدوع كويند » .

فى بعض كتب اللغة: أن يبلغ ولد الغنم والبقر والغزال والفرس سنتـــين وأن يبلغ ولد الإبل خمس سنوات][1] .

وفى جامع الرموز[2] فى كتاب الزكاة : الجَذَع من الإبل لغة ما أتى عليه خمس سنين، وشريعة أربع، كما فى شرح الطحاوى[3] ، لكن فى عامة كتب الفقه واللغة أربع إلى تمام خمس لأنه شاب ، وأصل الجذع الشاب والجذعة مؤنث الجذع ؛ انتهى .

وفيه[4] فى كتاب الأضحية الجذع بفتحتين فى اللغة من جنس الضأن ما تم له ستة ، ومن المعز ما دخل فى السنة الثانية ، والبقر فى الثالثة ، والإبل فى الخامسة .

وقيل غير ذلك ، كما قال ابن الأثير .

وفى الشريعة هو من الضأن ما أتى عليه أكثر الحول عند الأكثر ، كما فى الكافى ؛ وفسّر الأكثر فى المحيط بما دخل فى الشهر الثامن .

وفى الخزانة :هو ما أتى عليه ستة أشهر وشىء؛ وفى الزاهدى : هو عند الفقهاء ما تم له ستة أشهر ؛ وذكر الزعفرانى أنه ما يكون ابن سبعة[1] أشهر ، وعنه ثمانية أو تسعة وما دونه حمل ، انتهى .

(الجُرْعة) : [بالضم وسكون الراء المهملة الرشفة من المـاء كما فى الصراح ، وفى اصطلاح الصوفية عبارة عن أسرار المقامات التى تبقى خفية عن السالك فى أثناء السلوك][2] كذا فى بعض الرسائل .

(الجمع) : بالفتح وسكون الميم فى اللغة : [بمعنى الجميع والجماعة من الناس والتجمع وجمع المفرد والنخل الكثير التمر كما فى المنتخب][3] .

وعند المحاسبين: هو زيادة عدد آخر وما حصل من تلك الزيادة يسمى مجموعا وحاصل الجمع ؛ وفى تقييد العدد بالآخر إشارة إلى أنه لا بد من التغاير بين العددين حقيقة كأن يكون أحدهما خمسة ، والآخر

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
«در لغت آنچه بسال سوم در آمده از گاو واسپ وبسال پنجم در آمده باشد از شتر وبسال دوم در آمده باشد از گوسپند .
وباصطلاح فقهاء بره كه بيشتر سال برو گذشته باشد كذا فى المنتخب وكشف اللغات .
وفى الصراح جذع بفتحتين آنچه بسال دوم در آمده باشد از گوسپند وبسال سيوم از گاو وبسال پنجم از شتر
ودر بعض كتب لغت ميگويد الجذع دو ساله شدن گوسپند وگاو وآهو واسپ وپنجساله شدن اشترى» .
(٢) جامع الرموز ١٨٧/١ .
(٣) فى ل : الطحطاوى.
(٤) جامع الرموز ٢٠٠/٢ .

(١) فى ل و د: ابن ستة أشهر أو ثمانية أو تسعة.
(٢) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
يك آشام از آب وشراب ومانند آن كما فى الصراح ودر اصطلاح صوفيه عبارتست از اسرار مقامات كه در سلوك از سالك پوشيده مانده بود » .
(٣) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« بمعنى همه وگروه مردم وگرد آوردن واسم واحدرا جمع كردن ونخل بسيار بار » .

ستة ، لا أن يكون كل منهما خمسة مثلا إذ حينئذ لا يسمى جمعاً بل تضعيفاً ، هكذا يفهم من شرح خلاصة الحساب .

وعند أهل البديع : هو من المحسنات المعنوية وهو أن يجمع بين شيئين أو أشياء فى حكم كقوله تعالى : (المال والبنون زينة الحياة الدنيا)[1] جمع « المال والبنون » فى الزينة كذا فى الإتقان[2] والمطول .

وعند الأصوليين والفقهاء :هو أن يجمع بين الأصل والفرع لعلّة مشتركة بينهما ليصحّ القياس ، ويقابله الفرق ، وهو أن يفرّق بينهما بإبداء مايختص بأحدهما لئلا يصح القياس ؛ كذا فى شرح المواقف[3] فى المقصد السادس من مرصد النظر .

وتلك العلة المشتركة تسمّى جامعا ، كما يجىء فى لفظ التمثيل فى فصل اللام من باب الميم .

وعند المنطقيين : هو كون المعرف أى بالكسر بحيث يصدق على جميع أفراد المعرّف أى بالفتح ، ويسمى بالعكس والانعكاس أيضاً كما يجىء ، وذلك المعرف أى بالكسر يسمى جامعاً ومنعكساً ؛ وبهذا المعنى يستعمله الأصوليون والمتكلمون وغيرهم فى بيان التعريف .

ويطلق على معنى آخر أيضاً يجىء ذكره فى لفظ المغالطة فى فصل الطاء من باب الغين المعجمة .

(١) ٤٦ الكهف ١٨ .
(٢) الإتقان ٢/٩٢ والمطول ٣٤٥ .
(٣) المواقف ١/٢٥٤ .

وعند النحاة والصرفيين : هو اسم دلّ على جملة آحاد مقصودة بحروف مفردة بتغيّر مّا ويسمى مجموعا أيضاً ، فالآحاد أعم من أن تكون جملةً أو متفرقة ، فيشتمل أسماء العدد، ورجل ورجلان، وأسماء الأجناس كتمر ونخل ، فإنها وإن لم تدل عليها وضعاً فقد تدل عليها استعمالا ، وأسماء الجموع كرهط ونفر ، وبإضافة الجملة إليها خرج الواحد والاثنان ورجل ورجلان وبقيت البواقى .

وقولنا : مقصودة أى يتعلق بها القصد فى ضمن ذلك الاسم .

وقولنا : بحروف مفردة أى بحروف هى مادة لمفرده أى لواحدة كما هى مادته له أيضاً فالقصد والدلالة بحروف المفرد بمعنى المدخلية لحروف المفرد فيه لا الاستقلال ، إذ الهيئة لها أيضاً مدخل فى الدلالة .

والمراد بحروف مفرده أعم من حروف مفرده المحقق ، كما فى رجال، ومن حروف مفرده المقدر كما فى نسوة ، فإنه يقدر له مفرد لم يوجد فى الاستعمال ، وهو نُساء على وزن غلام فإن فِعْلَة من الأوزان المشهورة للجمع لمفرد على فُعال بضم الفاء ؛ فبقولنا مقصودة خرجت أسماء الأجناس إذا قُصد بها نفس الجنس لا أفراده ؛ وإذا قصد بها الأفراد استعمالاً تخرجت بقولنا بحروف مفرده ؛ وخرج بقولنا بحروف مفرده أسماء الجموع وأسماء العدد أيضاً .

فإن قيل : لم يقدر المفرد فى نحو إبل وغنم وقوم ورهط لتدخل فى الجمع كما قُدِّرَ فى نسوة ؛ قيل : لعدم

جريان أحكام الجمع فيها ، بل المانع متحقق ، وهو جريان أحكام المفرد فيها بخلاف نحو نسوة ، وبالجملة فنحو نسوة ورجال لما كان على أوزان الجموع واستعمالها فى التأنيث ، والردّ فى التصغير إلى الأصل ، وامتناع النسبة ، ومنع الصرف عند تحقق منتهى الجموع اعتبر له واحد محقق ، أو مقدر ؛ وأما نحو إبل وغنم وخيل ونحوها من أسماء الجموع فلما لم يكن له أحكام الجمع ، بل أحكام المفرد لم يعتبر له واحد لا محقق ولا مقدر ، فإن نحو ركب مثلا وإن وافق الراكب فى الحروف لكن الراكب ليس بمفرد له ، بل كلاهما مفردان بدليل جريان أحكام المفرد فيهما من التصغير ، وكون الركب على غير صيغ القلة ، وعود ضمير الواحد إليه ، ونحو ذلك ؛ وهكذا الحال فى نحو تمر مما الفارق بينه وبين واحده التاء ، فإنه اسم جنس لا جمع ، وإليه ذهب سيبويه .

وقال الأخفش : أسماء الجموع التى لها آحاد من تراكيبها جمع ، فالركب جمع راكب ، وقال الفراء : وكذا أسماء الأجناس ، كتمر فإنه جمع تمرة ؛ وأما اسم جمع أو جنس لا واحد له من لفظه نحو إبل ، وغنم ، فليس بجمع على الاتفاق ، بل الإبل اسم جنس ، والغنم اسم جمع .

ثم الفرق بينهما أن اسم الجنس يطلق على القليل والكثير أى يقع على الواحد والاثنين فصاعداً ، وضعاً بخلاف اسم الجمع .

فإن قيل : الكلم لا يقع على الكلمة والكلمتين وهو جنس ، قيل : ذلك بحسب الاستعمال لا بالوضع ، على أنه لا ضير فى التزام كون الكلم اسم جمع ، ويجىء أيضاً فى لفظ اسم الجنس .

ثم إضافة حروف إلى مفرده للجنس ، أى بجميع حروف مفرده ، كرجال أو بعضها كسفارج فى سفرجل ، وفرازد فى فرزدق .

وقولنا بتغيرٍ مّا ، أى أعم من أن يكون التغير بزيادةٍ كرجال جمع رجل ، وكما فى الجمع السالم ، أو نقصان ككتب جمع كتاب ، أو اختلاف فى الحركات والسكنات كأُسد جمع أسد ، ومن أن يكون حقيقة كعامة الجموع ، أو حكماً كما فى فُلك وهِجان حيث يتحد فيهما الواحد والجمع حرفاً وهيئة لكنه اعتبر الضمة فى فلك والكسرة فى هجان فى حال الجمع عارضتين ، وفى حال الإفراد أصليتين ، فحصل التغير بهذا الاعتبار .

(التقسيم) الجمع نوعان : صحيح ، ويسمى سالماً ، وجمع السلامة أيضاً ؛ ومكسر ويسمى جمع التكسير ؛ فجمع التكسير ما تغيّر بناء واحده ، أى من حيث نفسه وأموره الداخلة فيه كما هو المتبادر ، بخلاف جمع السلامة فإنه تغيّر بناء واحده بلحوق الحروف الخارجة ، فتغيُّرُ نحو أفراس باعتبار الأمور الداخلة حيث عرض لقاء السكون ، وصيرورته حرفاً ثانياً بعد أن كان أوّلاً ، والفصل بين الراء والسين بعد أن كانا متصلين ، وليس كذلك تغير نحو مسلمون لبقاء بناء مفرده وهو مسلم فى التلفظ ؛ فالفرق بين

التكسير والتصحيح ، إنما هو باختصاص التكسير بالتغيير بالأمور الداخلة ، هكذا ذكر المولوى[1] عصام الدين فى حاشية الفوائد الضيائية .

وفيه إشارة إلى جواز إطلاق جمع التصحيح على الجمع السالم ، ثم قال : والأوجه أن يقال: المراد التغير بغير إلحاق الواو والياء والنون والألف والتاء ، بل لا حاجة إلى مثل هذه التكلفات أصلاً ، إذ فى الجمع السالم لم يتغير بناء المفرد أصلاً ، فإن البناء وهو الصيغة لا يتغير بتغير الآخر ، فإن رجلاً ورجلٍ ورجلٌ بناء واحد ، وقد سبق ذلك فى بيان تعريف علم الصرف فى المقدمة .

ثم المتبادر من التغير تغيّر يكون بحصول الجمعية فلا ينتقض بمثل مصطفون ، فإن تغير الواحد فيه يلزم بعد حصول الجمعية .

ثم لما عرفت فى تعريف الجمع أن التغير أعم من الحقيقى والاعتبارى لم يخرج من تعريف جمع التكسير نحو : فلك وهجان .

والجمع الصحيح بخلافه ، أى بخلاف جمع التكسير وهو تارة يكون للمذكر ، وتارة للمؤنث ، فالجمع الصحيح المذكر ما لحق آخر مفرده واو مضموم ما قبلها ، أو ياء مكسور ما قبلها ونون مفتوحة ، نحو مسلمين ومسلمون جمع مسلم ؛ والجمع الصحيح المؤنث ما لحق آخر مفرده ألف وتاء نحو مسلمات جمع مسلمه ، وحذف التاء من مسلمة لئلا يجتمع علامتا التأنيث .

وأيضاً الجمع إما جمع قلة وهو ما يطلق على عشرة فما دونها إلى الثلاثة بطريق الحقيقة ؛ وإما جمع كثرة وهو ما يطلق على ما فوق العشرة إلى مالا نهاية له ، وقيل : على ثلاثة فما فوقها .

ثم الجمع الصحيح كله ، ونحو أفلس وأفراس وأرغفة وغلمة جمع قلة ، وما عدا ذلك جمع كثرة ، وإذا لم يجىء للفظ إلا جمع القلة كأرجل ، أو جمع كثرة كرجال فهو مشترك بينهما .

وقد يستعار أحدهما للآخر مع وجود ذلك الآخر كقوله تعالى : (ثلاثة قروء) مع وجود أقراء .

وقد يجمع الجمع ويسمى جمع الجمع ، يعنى يُقدّر الجمع مفرداً فيجمع على ما يقتضيه الأصول ، إما فى أوزان القلة ليحصل التكسير ، ولذلك قلّ جمع السلامة فيها ، وفى جموع الكثرة الغرض من جمعها معاملتها معاملة المفرد ، ولذلك كثر فيه السلامة رعاية لسلامة الآحاد ، فمثال جمع التكثير أكالب جمع أكلب ، جمع كلب ، وأناعيم: جمع أنعام، جمع نعم ، ومثال جمع السلامة: جِمالات، جمع جمال ،جمع جمل ، وكلابات: جمع كلاب، جمع كلب، وبيوتات: جمع بيوت ، جمع بيت .

ثم اعلم أن جمع الجمع لا يطلق على أقل من تسعة ، كما أن جمع المفرد لا يطلق على أقل من ثلاثة إلا

---

(١) حاشية عصام على الجامى ص ٢١٦ وماليها ـ ٢٢

مجازاً ، هكذا يستفادمن شروح الكافية كالفوائد(١) الضيائية ، وغاية التحقيق ، والحاشية الهندية ، وشروح الشافية كالجاربردى .

وعند الصوفية : هو إزالة الشعث والتفرقة بين القدم والحدث ، لأنه لما انجذب بصيرة الروح إلى مشاهدة جمال الذات استتر نور العقل الفارق بين الأشياء فى غلبة نور الذات القديمة وارتفع التميز بين القدم والحدث لزهوق الباطل عند مجىء الحق ، وتسمى هذه الحالة جمعاً .

ثم إذا أسبل حجاب العزة على وجه الذات ، وعاد الروح إلى عالم الخلق وظهر نور العقل لبعد الروح عن الذات ، وعاد التمييز بين الحدث والقدم تسمى هذه الحالة تفرقة .

ولعدم استقرار حال الجمع فى البداية يتناوب فى العبد الجمع والتفرقة ؛ فلا يزال يلوح له لائح الجمع ويغيب إلى أن يستقر فيه بحيث لا يفارقه أبداً، فلو نظر بعين التفرقة لا يزول عنه نظر الجمع ؛ ولو نظر بعين الجمع لا يفقد نظر التفرقة بل يجتمع له عينان ينظر باليمنى إلى الحق نظر الجمع ؛ وباليسرى إلى الخلق نظر التفرقة ؛ وتسمى هذه الحالة الصحوَ الثانى والفرقَ الثانى ، وصحو الجمع وجمع الجمع وهى أعلى رتبة من الجمع الصِّرف لاجتماع الضدين فيها ولأن صاحب الجمع الصرف غير متخلص عن شرك الشرك ، والتفرقة بالكلية ، ألا ترى أن جمعه فى مقابلة التفرقة ، متميز عنها ، وهو نوع من التفرقة وهذه مشتملة على الجمع والتفرقة فلا تقابل تفرقة ، ولهذا سميت جمع الجمع.

وصاحب هذه الحالة يستوى عنده الخلطة والوحدة ولايقدح المخالطة مع الخلق فى حالة ؛ بخلاف صاحب الجمع الصرف فإن حالة ترتفع بالمخالطة والنظر إلى صور أجزاء الكون .

وصاحب جمع الجمع لو نظر إلى عالم التفرقة لم ير صور الأكوان إلا آلات يستعملها فاعل واحد ، بل لا يراها فى البين ، فيجمع كلَّ الأفعال فى أفعاله وكل الصفات فى صفاته ، وكل الذات فى ذاته ؛ حتى لو أحس بشىء يراه الحس ونفسه الحس ، والحسُّ صفة الحس ، فتارة يكون هو صفة المحبوب وآلة عمله وتارة يكون المحبوب صفة وآلة علمه وتصرفه كقوله سبحانه : كنت له سمعا و بصراً و يداً ومؤيداً .

وكما لا يتطرق السكر إلى الصحو الثانى فكذلك لاتصيب التفرقة هذا الجمع ؛ لأن مطلعه أفق الذات المجردة ، وهو الأفق الأعلى ، ومطلع الجمع الصرف أفق اسم الجامع وهو الأفق الأدنى .

والجمع الصرف يورث الزندقة والإلحاد ويحكم برفع الأحكام الظاهرية ، كما أن التفرقة المحضة تقتضى تعطيل الفاعل المطلق .

والجمع مع التفرقة يفيد حقيقة التوحيد والتميز بين أحكام الربوبية والعبودية ، ولهذا قالت المتصوفة

(١) الفوائد الضيائية ٢١٦ — ٢٢٠ .

الجمع بلا تفرقة زندقة ، والتفرقة بلا جمع تعطيل ، والجمع مع التفرقة توحيد .

ولصاحب الجمع أن يضيف إلى نفسه كل أثر ظهر فى الوجود ، وكل فعل وصفة وأثر لانحصار الكل عنده فى ذات واحدة ، فتارةً يحكى عن حال هذا وتارةً عن حال ذاك ، ولا نعنى بقولنا قال فلان بلسان الجمع إلا هذا ، والجمع واد ينصبّ إلى بحر التوحيد ، كذا فى شرح القصيدة الفارضية [وجاء فى كشف اللغات أن الجمع فى اصطلاح السالكين إشارة إلى اشتغالك بمشاهدة الواحد عن الجميع والتفرق إشارة إلى تشتت قلبك لتعلقه بأمور متعددة : وقيل،الجمع أن يصل السالك مرتبة الفناء فلا يشعر بخلق ونفسه ويقولون أيضاً الجمع شهود الحق بدون الخلق وجمع الجمع شهود الخلق قائمين بالحق][١] .

(جمع الجمع) قد عرفت معناه عند النحاة والصوفية قبيل هذا .

(جمع المؤتلف والمختلف) عند أهل البديع هو أن تريد التسوية بين الشيئين فتأتى بمعانٍ مؤتلفة فى مدحهما ، وتروم بعد ذلك ترجيح أحدهما على الآخر بزيادة فضل لا ينقض الآخر ، فتأتى لأجل ذلك بمعان تخالف معنى التسوية كقوله تعالى : (وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث)[١] ، الآية سوّى فى الحكم والعلم وزاد فضل سليمان بالفهم ، كذا فى الإتقان[٢] .

(الجمع مع التفريق) هكذا فى المطول[٣] ، وفى الإتقان[٤] ، الجمع والتفريق ، والمآل واحد ، وهو عند أهل البديع : أن تدخل شيئين فى معنى ، وتفرق بين جهتى الإدخال كقوله تعالى (الله يتوفّى الأنفُسَ حين موتها) الآية[٥] قال الطيبى : جمع الله سبحانه النفسَين فى حكم التوفى ، ثم فرّق بين جهتى التوفّى بالحكم بالإمساك والإرسال ، أى الله يتوفى الأنفس التى تُقبض والتى لم تُقبض ، فيمسك الأولى ويرسل الأخرى .

(الجمع مع التقسيم) هكذا فى المطول ، وفى الإتقان[٦] ، الجمع والتقسيم ؛ وهو عند أهل البديع : جمع متعدد فى حكم تحت حكم ثم تقسيمه أو العكس ؛ أى تقسيم متعدد ثم جمعه تحت حكم ؛ والأول كقوله

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« ودر كشف اللغات ميگويد جمعيت در اصطلاح سالكان اشارت از ان است كه ازهمه بمشاهدهٔ واحد پردازى وتفرقه عبارتست از انكه دل رابو اسطه تعلق بأمور متعدده پراكنده سازى .
وقيل جمعيت آنكه سالك بمرتبهٔ محو رسدواورا شعور أز خلق وخود نماند . ونيز ميگويند كه جمع شهود حق است بى خلق وجمع الجمع شهود خلق است قائم بحق » .

(١) ٧٨ الأنبياء ٢١ .
(٢) الإتقان ٢/٩٢ .
(٣) المطول ٣٤٧ .
(٤) الإتقان ٢/٩١ .
(٥) ٤٢ الزمر ٢٦ .
(٦) الإتقان ٢/٩١ .

تعالى : (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات)[١] والثانى كقول الشاعر[٢] :

قومٌ إذا حاربوا ضرُّوا عدوَّهُمُ
أو حاولوا النفعَ فى أشياعهم نفعُوا
سجيةٌ تلكَ منهم غــير محدَثةٍ
إنّ الخلائقَ فاعلم شرُّها البِدَعُ

قسم فى البيت صفة الممدوحين إلى ضر الأعداء ونفع الأشياع أى الأنصار ، ثم جمعهما فى الوصف الثانى ، أى فى كونهما سجيـة حيث قال سجية تلك منهم .

(الجمع من التفريق والتقسيم) تفسيره يعلم مما سبق ومثالهقوله تعالى(يوم يَأْتِ لا تَكلَّمُ نفسٌ إلا بإذنه) الآيات[٣]؛ فالجمع فى قولهلا تكلّم نفس إلا بإذنه لأنها متعددة معنًى ،إذ النكرة فى سياق النفى تعمّ ، والتفريق فى قوله : (فمنهم شقىٌّ وسَعِيد) والتقسيم فى قوله (فأمّا الذين شقُوا) (وأمّا الذين سُعِدوا) وهذه البدائع كلها من المحسّنات المعنوية ، هكذا يستفاد من الإتقان والمطوّل[٤] .

(جمع المسائل فى مسألة) يجىء فى لفظ المغالطة فى فصل الطاء من باب الغين المعجمة .

(١) ٣٢ فاطر ٣٥ .
(٢) هو حسان بن ثابت .
(٣) ١٠٥ هود .
(٤) الإتقان ٢/٩١ ؛ المطول ٣٤٧ .

(الجامع) يطلق على معان :

منها : ما مرّ وهو العلة والتّعريف المنعكس .

ومنها : ما هو مصطلح المحدّثين، وهو كتاب جُمع فيه الأحاديث على ترتيب الأبواب الفقهية أو غيرها ، كالحروف ، فيجعل حديث « إنّما الأعمالُ بالنيّات » فى باب الهمزة على هذا القياس ؛ والأولى أن تقتصر على صحيح أو حسن ، فإن جَمَع الجميعَ فليبيّن علة الضعيف ؛ وجمع الجامع الجوامع ، هكذا يستفاد من شرح النخبة[١] وشرحه .

ومنها : نوع من الحسن لغيره؛ وهو ما يكون حسناً لحسنٍ فى شرطه ، بعد ما كان حسناً لمعنى فى نفسه ، ويجىء فى فصل النون من باب الحاء المهملة .

ومنها : ما هو مصطلح أهل البيان فإن الجامع عندهم يطلق على معان :

أحدها : ما قصد اشتراك طرفى الاستعارة فيه ، أى المشبه والمشبه به ؛ وهو الذى يسمّى فى التشبيه وجهاً على ما فى المطول فى تقسيم الاستعارة.

وثانيها: نوع من الإيجاز ، كما يجىء فى فصل الزاى المعجمة من باب الواو .

وثالثها : ما يجمع بين شيئين سواء كانا جملتين أو لا ، عند القوة المفكرة جمعاً ، من جهة العقل أو الوهم أو الخيال ، وبهذا المعنى يستعمل فى باب

(١) شرح النخبة ص ٢٦٧ .

الوصل والفصل ، فالجامع بهذا المعنى ثلاثة أنواع : العقلى ، والوهمى ، والخيالى ، وتوضيحه : أن العقل قوة للنفس الناطقة بها يدرك الكليات[1] ، والخيال قوة لها خزانة تصوّر المحسوسات ، والوهم قوة بها يدرك المعانىَ الجزئيةَ المنتزعة عن المحسوسات ، وللنفس قوة أخرى تسمى مفكرة ، و تخيلة ، كما ستعرف فى مواضعها .

فالمراد بالجامع العقلى اجتماع ما هو سبب لاقتضاء العقل اجتماعَ الجانبين عند المفكّرة ، كأن يكون بينهما تماثل ، أى الاتحاد فى النوع ، أو تضايف كما بين العلة والمعلول ، والأقل والأكثر .

و بالجامع الوهمى ما لا يكون سبباً إلا باحتيال الوهم و إبرازه له فى نظر العقل فى صورة ما هو سبب لاقتضاء العقل ، وذلك بأن يكون بينهما شبه تماثل كلونىْ بياض وصفرة فإن الوهم يبرزهما فى معرض المثلين ، أو تضاد كالسواد والبياض ، والإيمان والكفر ؛ أو شبه تضاد كالسماء والأرض فإن الوهم ينزلها منزلة التضايف ؛ ولذلك تجد الضد أقرب خطوراً بالبال مع الضد .

و بالجامع الخيالى ما يكون سبباً بسبب تقارنِ أمورٍ فى الخيال حتى لو خُلِّىَ العقل ونفسه غافلاً عن هذا التقارن لم يستحسن جمع الجملتين .

وأسباب التقارن مختلفة متكثرة جداً ، ولذلك اختلفت[1] الثابتة ترتبا ووضوحا ، فكم من صور لا انفكاك بينها أصلا فى خيال ، وفى خيال مما لا يجتمع أصلا ، وكم من صور لا تغيب عن خيال وهى فى خيال آخر مما لا تقع قط .

هذا ، لكن بقى ههنا الجمع بين أمرين سببه التقارن فى الحافظة التى هى خزانة الوهم ، والتقارن فى خزانة العقل وهى المبدأ الفياض على ما زعم الحكماء لإلف وعادة ، فإن الإلف والعادة كما يكون سبباً للجمع فى الخيالات[2] يكون سبباً للجمع بين الصور العقلية والوهمية ، فاحتال السيّد السند بحمل الخيال على مطلق الخزانة ، وقال لما كان الخيال أصلا فى الاجتماع إذ يجتمع فيه الصور التى منها تنزع المعانى الجزئية والكليات أطلق الخيال على الخزانة مطلقاً ؛ والأقرب أن يُجعل التقارن فى غير الخيال ملحقاً بالخيال ، متروكا بالمقايسة ، إذ جُلّ ما يستعمله البلغاء مبنياً على التقارن هو الخيالى فاقتصروا على بيانه .

و إن أردت القصر فالجامع إما التقارن فى الخزانة مطلقاً فهو الخيالى والملحق به ؛ أو لا وهو إما أن يكون بسبب أمر يناسب الجمع و يقتضيه بحسب نفس الأمر فهو العقلى ؛ و إلاّ فهو الوهمى .

هذا كله خلاصة ما فى الأطول[3] فى بحث الوصل والفصل .

---

(١) لفظ الأطول : المفهومات الكلية .

(١) أى الصور .

(٢) لفظ الأطول : الخياليات .

(٣) الأطول ٢/٢٠ — ٢٣ .

(جامع الحروف) [عند البلغاء الكلام المركب من جميع حروف التهجى دون تكرار فى كلمة ويجوز أن يوجد التكرار فى كلمتين كما فى البيت الآتى :

أثر وصف غم عشق خطت
ندهد خط كسى جز بضلال

ففى كلة « ندهد » و « ضلال » تكررت الدال واللام][1] كذا فى مجمع الصنائع .

(جامع الكلام) . [عند الشعراء أن يضمن الشاعر شعره الموعظة والحكمة والشكوى من الزمان، كذا فى مجمع الصنائع ، ويأتى أيضاً بمعنى الكلام الموجز الذى تكون ألفاظه قليلة ومعانيه كثيرة][2] .

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« نزد بلغاء كلاميست مركب از جمع حروف تهجى بى تكرار در يك لفظ واكردر دو لفظ بود جائز است چنانچه درين بيت :

بيت :

اثرو صف غم عشق خطت
ندهد حظ كسى جز بضلال

چرا كه در لفظ ندهد وضلال دال ولام مكرراست » .

(٢) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« نزد شعراء عبارتست از آنكه شاعر در أبيات خويش از موعظت وحكمت وشكايت روزكار درج كنند كذا فى مجمع الصنائع . ونيز بمعنى كلام موجز آيد كه الفاظ او قليل باشند ومعانى كثير » .

كما وقع فى الفتح المبين شرح الأربعين فى الخطبة ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم : « أوتيت جوامع الكلم » أى أوتيت الكلم الجوامع ، لقلّة ألفاظها ، وكثرة معانيها ؛ ومنه حديث : « إنما الأعمال بالنيات » فإن تحته كنوزاً من العلم ، ومنه : « البيّنة على المدّعى واليمين على من أنكر » ومنه : « الإخراج بالضمان » ومنه : « الغرم بالغنم » .

(المجموع) عند النحاة : هو الجمع .

وعند الحاسبين : هو الحاصل من عمل الجمع وقد سبق .

والعلماء قد يستعملونه فى معان أخر :

منها : الأجزاء من غير أن يعتبر معها الهيئة الوحدانية أى الكثير المحض .

ومنها : الأجزاء مع الهيئة الوحدانية .

ومنها : الأجزاء من حيث إنها معروضة لها .

والمعنى الأول نفس الأجزاء ، والمعنى الثانى أجزاؤه لا تنحصر فى هذه الأجزاء ، بل يعتبر معها أمر آخر هو الهيئة الوحدانية ، والمعنى الثالث الهيئة الوحدانية خارجة عنها ، كذا فى مرزا زاهد حاشية شرح للمواقف آخر المقصد الأول من مرصد الوجود .

(مجمع البحرين) قد سبق فى لفظ البحر فى فصل الراء من باب الباء الموحدة .

(مجمع البطنين) [عند الأطباء عبارة عن الموضع

الذى يلتقى فيه البطن الأوسط للرأس بالبطن الأمامى لها](1) كذا فى بحر الجواهر .

(مجمع النور) هو ملتقى عصبتين مجوفتين أودع فيه القوة الباصرة ، وقد سبق فى لفظ البصر فى فصل الراء من باب الباء الموحدة .

(مجمع الأهواء) هو حضرة الجمال المطلق ، فإنه لا يتعلق هوى إلا برشحةٍ من الجمال ، ولذلك قيل :

نقّل فؤادك حيثُ شئتَ من الهوى
ما الحبُّ إلا للحبيب الأول

وقال الشيبانى رحمة الله عليه . شعر :

كلّ الجمال غــدا لوجهك مجمَلاً
لـكنّه فى العالمين مفصّــل

كذا فى الاصطلاحات(2) الصوفية لـكمال الدين أبى الغنائم .

(الجماعة) لغةً : فرقة يجتمعون

والفقهاء يريدون بها صلاة الإمام مع غيره ولو صبيًّا يعقل ، فهى مجاز أو حقيقة عرفية ، وهى سنة مؤكدة كذا فى جامع الرموز .

---

(1) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« نزد اطباء عبارتست از موضعى كه جمع شده در وى بطن اوسط دماغ ببطن مقدم » .

(2) الاصطلاحات الصوفية : مخطوط بمكتبة الأزهر ق ٥٦ .

وعند أهل الرمل هى اسم لشكل مخصوص .

(الاجتماع) عند أهل الرمل شكل صورته هكذا :

وعند المنجمين وأهل الهيئه هو : جمع النيرَين أى الشمس والقمر فى جزء من فلك البروج ، وذلك الجزء الذى اجتمع النيران فيه يسمى جزء الاجتماع ، ويجىء فى لفظ النظر فى فصل الراء من باب النون .

وعند بعض الحكماء يطلق على الإرادة كما وقع فى شرح الإشارات ، وهكذا ذكر فى شرح حكمة العين وحاشيته للسيد السند فى آخر الـكتاب .

وعند المتـكلمين : قسم من الـكون ، ويسمى تأليفاً ، ومجاورة ، ومماسّة أيضاً ، كما يجىء فى فصل النون من باب الـكاف .

(اجتماع الساكنين على حده) وهو جائز ، وهو ما كان الأول حرف مد والثانى مدغماً فيه ، كدابة وخويصة فى تصغير خاصة .

واجتماع الساكنين على غير حدّ وهو غير جائز ، وهو ما كان على خلاف اجتماع الساكنين على حدّ . وهو إما أن لا يكون الأول حرف مدّ ، أولا يكون الثانى مدغماً فيه ، كذا فى السيد الجرجانى(1) .

(الإجماع) فى اللغة هو العزم ، يقال أجمع فلان على كذا أى عزم ، والاتفاق يقال أجمع القوم على كذا أى اتفقوا .

---

(1) التعريفات ص٤، وقوله: اجتماع الساكنين إلى آخر المادة لم يرد فى م .

وفي اصطلاح الأصوليين هو : اتفاق خاص ، وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، في عصر على حكم شرعي .

والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد ، أوالأقوال أو الأفعال ، أوالسكوت ، والتقرير ، ويدخل فيه ما إذا أطبق البعض على الاعتقاد والبعض على غيره ، مما ذُكر بحيث يدل على ذلك الاعتقاد .

واحترز بلفظ المجتهدين بلام الاستغراق عن اتفاق بعضهم ، وعن اتفاق غيرهم من العوام والمقلدين ؛ فإن موافقتهم ومخالفتهم لا يُعبأ بها .

وقيد من أمة محمد للاحتراز عن اتفاق مجتهدى الشرائع السالفة .

ومعنى قولهم في عصرٍ : في زمان مّاقل أوأ كثر.

وفائدته : الإشارة إلى عدم اشتراط انقراض عصر المُجمعين .

ومنهم من قال : يشترط في الإجماع وانعقاده حجةً انقراض عصر المجتمعين ، فلا يكفى عنده الاتفاق في عصر بل يجب استمراره ما بقى منَ المجمعين أحد ، فلا بد عنده من زيادة قيد في الحد وهو إلى انقراض العصر ليخرج اتفاقهم إذا رجع بعضهم ، والإشارة إلى دفع توهم اشتراط اجتماع كلهم في جميع الأعصار إلى يوم القيامة .

وقيد شرعي للاحتراز عن غير شرعي إذ لا فائدة للإجماع في الأمور الدنيوية والدينية ، الغير الشرعية ، هكذا ذكر صدر الشريعة .

وفيه نظر لأن العقلى قد يكون ظنياً ، فبالإجماع يصير قطعياً كما في تفضيل الصحابة ، وكثير من الاعتقاديات، وأيضاً الحسى الاستقبالى قد يكون مما لم يصرح المخبر الصادق به ، بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الإجماع قطعيته .

وأطلق ابن الحاجب وغيره الأمر ليعم الأمر الشرعي وغيره ، حتى يجب اتّباع إجماع آراء المجتهدين في أمر الحروب وغيرها .

ويرد عليه أن تارك الاتباع إن أثم فهو أمر شرعي وإلا فلا معنى للوجوب .

اعلم أنهم اختلفوا في أنه هل يجوز حصول الإجماع بعد خلاف مستقر ، من حى أو ميت أم لا .

فقيل : لا يجوز بل يمتنع مثل هذا الإجماع ، فإن العادة تقضى بامتناع الاتفاق على ما استقر فيه الخلاف .

وقيل : يجوز ، والقائلون بالجواز اختلفوا .

فقال بعضهم يجوز وينعقد .

وقال بعضهم يجوز ولاينعقد ، أى لايكون إجماعا هو حجة شرعية قطعية .

فمن قال لا يجوز أو يجوز وينعقد فلا يحتاج إلى إخراجه ؛ أما على القول الأول فلعدم دخوله في الجنس ، وأما على الثانى فلكونه من أفراد المحدود .

وأما من يقول يجوز ولاينعقد فلابدّ عنده من قيد يخرجه بأن يزيد في الحد لم يسبقه خلاف مستقر من مجتهد .

ثم اعلم أن هذا التعريف إنما يصح على قول من لم يعتبر فى الإجماع موافقةَ العوام ومخالفتهم كما عرفت ، فأما من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه إلى الرأى ، وشرط فيه اجتماع الكل ، فالحدّ الصحيح عنده أن يقال هو : الاتفاق فى عصر على أمر من الأمور من جميع من هو أهله من هذه الأمة .

فقوله من هو أهله يشتمل المجتهدين فيما يحتاج فيه إلى الرأى دون غيرهم ، ويشتمل الكل فيما لا يحتاج فيه إلى الرأى فيصير جامعاً مانعاً .

وقال الغزالى الإجماع هو : اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على أمر دينى .

قيل : وليس بسديد ، فإن أهل العصر ليسوا كل الأمة ، وليس فيه ذكر أهل الحل والعقد ، أى المجتهدين ، ولخروج القضية العقلية والعرفية المتفق عليهما .

وأجيب عن الكل بالعناية ، فالمراد بالأمة الموجودون فى عصر فإنه المتبادر ، والاتفاق قرينة عليه ؛ فإنه لا يمكن إلا بين الموجودين ، وأيضاً المراد المجتهدون لأنهم الأصول ، والعوام أتباعهم فلا رأى للعوام .

ثم الأمر الدينى يتناول الأمر العقلى والعرفى لأن المعتبر منهما ليس بخارج عن البين ، فإن تعلق به عمل أو اعتقاد فهو أمر دينى ، وإلا فلا يتصور حجيته فيه، إذ المراد بالإجماع المحدود الإجماع الشرعى ، دون العقلى والعرفى بقرينة أن الإجماع حجة شرعية فما دل عليه فهو شرعى ، هذا كله خلاصة ما فى العضدى[1] وحاشيته المحقق التفتازانى والتلويح .

اعلم أنه إذا اختلف الصحابة فى قولين يكون إجماعا على نفى قول ثالث عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى؛ وقال بعض المتأخرين ، أى الآمدى، المختار هو التفصيل ، وهو : أن القول الثالث إن كان يستلزم إبطال ما أجمعوا عليه ، فهو ممتنع وإلا فلا ، إذ ليس فيه خرق الإجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه ، وإن خالفه من وجه .

فمثال الأول : أنهم اختلفوا فى عدّة حامل توفى عنها زوجها فعند البعض تعتدّ بأبعد الأجلين ، وعند البعض بوضع الحمل ؛ فعدم الاكتفاء بالأشهر قبل وضع الحمل مجمع عليه ، فالقول بالاكتفاء بالأشهر قبل الوضع قول ثالث لم يقل به أحد ، لأن الواجب إما أبعد الأجلين أو وضع الحمل ، ومثل هذا يسمى إجماعا مركبا .

ومثال الثانى : أنهم اختلفوا فى فسخ النكاح بالعيوب الخمسة وهى الجذام والبرص والجنون فى أحد الزوجين ، والجب والعنّة فى الزوج ، والرتَق والقرن فى الزوجة ، فعند البعض لا فسخ فى شىء منها ، وعند البعض حق الفسخ ثابت فى الكل ، فالفسخ فى

(١) العضدى وحاشيته ٢/٢٨ . وما يليها ؛ التلويح ٢/٣٢٦ وما يليها .

البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به أحد ، ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل ، وإجماع المركب أيضاً.

وبالجملة فالإجماع المركب أعم مطلقاً من عدم القائل بالفصل ، لأنه يشتمل على ما إذا كان أحدهما أى أحد القائلين قائلا بالثبوت فى أحد الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما ، أو بالعدم فيهما وعلى ما إذا كان أحدهما قائلا بالثبوت فى الصورتين والآخر بالعدم فى الصورتين ، وعدم القائل بالفصل ، هذه الصورة الأخيرة ، وإن شئت زيادة التحقق فارجع إلى التوضيح والتلويح .

وقال الچلبى فى حاشية التلويح . وقيل : الإجماع المركب الاتفاق فى الحكم مع الاختلاف فى العلة ، وعدم القول بالفصل هو الإجماع المركب الذى يكون القول الثالث فيه موافقاً لكل من القولين من وجه ، كما فى فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فكأنهم عنوا بالفصل التفصيل انتهى.

وفى معدن الغرائب الإجماع على قسمين مركب وغير مركب ؛ فالمركب إجماع اجتمع عليه الآراء على حكم حادثة مع وجود الاختلاف فى العلة ؛ وغير المركب هو ما اجتمع عليه الآراء من غير اختلاف فى العلة .

مثال الأول : أى المركب من علتين الإجماع على وجود الانتقاض عند القىء ومسّ المرأة ، أما عندنا معاشر الحنفية فبناء على أن العلة هى القىء ، وأما عند الشافعى فبناء على أنها المس ؛ ثم هذا النوع من الإجماع لايبقى حجة بعد ظهور الفساد فى أحد المأخذين ، أى العلتين حتى لو ثبت أن القىء غير ناقض ،فأبو حنيفة (رح) لايقول بالانتقاض،ولو ثبت أن المس غير ناقض فالشافعى (رح)لا يقول بالانتقاض لفساد العلة المبنى عليها الحكم ، ثم الفساد متوهم فى الطرفين ، لجواز أن يكون أبو حنيفة (رح) مصيباً فى مسأله المس مخطئاً فى مسألة القىء ، والشافعى (رح) مصيباً فى مسألة القىء مخطئاً فى مسألة المس فلا يؤدى هذا الإجماع إلى وجود الإجماع على الباطل .

وبالجملة فارتفاع هذا الإجماع جائز بخلاف الإجماع الغير مركب .

* ثم قال : ومن الإجماع قسم آخر يسمى القائل بالفصل وهو أن تكون المسألتان مختلفاً فيهما ،فإذا ثبت أحدهما على الخصم ثبت الآخر لأن المسألتين إما ثابتتان معاً أو منفيتان معا وهو نوع من الإجماع المركب.

وله نوعان : أحدهما ما إذا كان منشأ الخلاف فى المسألتين واحداً كما إذا خرّج العلماء من أصل واحد مسائل مختلفة ، ونظيره إذا أثبتنا أن النهى عن التصرفات الشرعية كالصلاة والبيع يوجب تقريرها قلنا يصح النذر بصوم يوم النحر ، والبيع الفاسد يفيد الملك عند القبض بعدم القائل بالفصل ، لأن من قال بصحة النذر قال بإفادة الملك كما قال أصحابنا فإذا أثبتنا الأول ثبت الآخر ، إذ لم يقل أحدٌ بصحة النذر وعدم افادة الملك ، ومنشأ الخلاف واحد ؛ وهو أن النهى عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها .

والثانى : إذا كان منشأ الخلاف مختلفاً ، وهو ليس

بحجة ؛ كما إذا قلنا : القيء ناقض فيكون البيع الفاسد مفيداً للملك بعدم القائل بالفصل ؛ ومنشأ الخلاف مختلف ، فإن حكم القيء ثابت بالأصل المختلف فيه ؛ وهو أن غير الخارج من السبيلين ينقض الوضوء عندنا بالحدث ، وحكم البيع متفرع على أن النهى عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها .

(الجوع) [الحاجة إلى الطعام][1] قال الأطباء إحساس فم المعدة بالخلو ولذع السوداء المنصبة إليه من الطحال ، وقد يراد به الحاجة إلى الغذاء . والجوع المغشى هو أن لا يملك صاحبه بطنه إذا جاع ، وإذا تأخر عنه الطعام غشى عليه وسقطت قوته ، والجوع البقرى هو جوع الأعضاء مع شبع المعدة ، والفرق بينه وبين الجوع الكلبي أن جوع الكلب تكون الأعضاء شبعى مع جوع المعدة وفى البقرى عكسه ؛ كذا فى بحر الجواهر .

***

فصـــل الفاء

(الجزاف) بالحركات الثلاث والضم أفصح ، معرب گذاف على ما فى المنتخب ، ومعناه الأخذ بكثرة من غير تقدير .

وقد يطلق بحسب اصطلاح الحكماء على فعل يكون مبدؤه شوقاً تخيلياً من غير أن يقتضيه فكر كالرياضة[1] ، أو طبيعية كالتنفس[2] ، أو مزاج كحركات المرضى ، أو عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كما أن العبث يكون باعتبار[3] من الغاية .

وقد يراد به الفعل الذى يتعلق بالإرادة به الشعورية فقط من غير استحقاق أو اختصاص كذا فى شرح الإشارات[4] فى آخر النمط الخامس .

(الجفاف) بالفتح وتخفيف الفاء هو مقابل البلّة وقد سبق فى فصل اللام من باب الهاء الموحدة .

(المجفّف) وهو اسم فاعل من التجفيف .

وهو عند الأطباء دواء يفنى الرطوبة بتلطيفه وتحليله ، كذا فى بحر الجواهر .

(الجوف) بالفتح وسكون الواو لغة : التقعير .

ويطلق فى الطب على شيئين :

أحدهما : يسمى الجوف الأعلى وهو الحاوى لآلات التنفس وهو الصدر .

والثانى : يسمى الجوف الأسفل وهو الحاوى لآلات الغذاء ؛ وقد فصل بينهما بالحجاب المؤرّب

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها : « گرسنگى وگرسنه شدن » .

(١) فى الأصول : فاكرة كالرضاخة ، وأثبتنا ما فى شرح الإشارة .

(٢) فى الأصول : كالنفس .

(٣) فى الأصول : كالعبث باعتبار من الغاية .

(٤) شرح الإشارات فى ٢٤٤ .

صيانة لأعضاء التنفس خصوصا القلب عن مضارات[1] الأبخرة والأدخنة التى لا يخلو عنها طبخ الغذاء ، كذا فى بحر الجواهر .

(الأجوف) هو عند الصرفيين لفظ عينه حرف علة و يسمى معتل العين ، وذا الثلاثة أيضاً ، كقول و بيع وقال و باع ، فإن كان حرف العلة واوا يسمى الأجوف الواوى ، و إن كان حرف العلة ياء يسمى الأجوف اليائى .

وعند الأطباء :اسم عرق نبت من محدب الكبد لجذب الغذاء منه إلى الأعضاء ، و إنما سُمّى به لأن تجويفه أعظم من باقى العروق ، وهما أجوفان ، الأجوف الصاعد والأجوف النازل ، وكل منهما متشعب بشعب مختلفة ، والأجوفان أيضاً البطن والفرج ، والعصبان المجوفان الكائنان فى العينين وليس فى البدن غيرهما عصب مجوف نابت من الدماغ ، كذا فى بحر الجواهر .

وقد يطلق الأجوف على معاء مخصوص أيضاً كما تقرر فى علم التشريح .

(التجويف) عند الأطباء هو الفضاء الحاصل فى باطن العضو الحاوى بشىء ساكن .

وقولهم : باطن العضو احتراز عن التقعر ، فإنه فى ظاهر العضو كباطن الراحة .

وقولهم: بشىء ساكن احتراز عن الحاوى المتحرك

(١) ورد فى هامش ل و د : قذارات .

فإنه يسمّى مجرى ؛ هكذا فى الأقسرائى ؛ وأمراض التجاويف المسماة بأمراض الأوعية أيضاً ، يجىء فى لفظ المرض فى فصل الضاد المعجمة من باب الميم .

* * *

فصـــل اللام

(الجَدَل) بفتح الجيم والدال المهملة فى اللغة : [الخصام واللجاجة][1] كما فى المنتخب .

وعند المنطقيين : هو القياس المؤلّف من مقدمات مشهورة أو مسلّمة ، وصاحب هذا القياس يسمى جدليًا ومجادلاً .

أعنى الجدل قياس مفيد لتصديق لا يعتبر فيه الحقيقة وعدمها ؛ كل عموم الاعتراف أو التسليم ، مركب من مقدمات مشهورة لا يعتبر فيها اليقين ، وإن كانت يقينية ، بل تطابق جميع الآراء كحسن الإحسان إلى الآباء ، أو أكثرها كوحدة الإله ؛ أو بعضها المعين كاستحالة التسلسل من حيث هى كذلك ، فإن المشهورات يجوز أن تكون يقينية بل أولية ، لكن بجهتين مختلفتين .

أو مركب من مقدمات مسلّمة إما وحدها أو مع المشهورات ؛ وهى أى المسلمات قضايا تؤخذ من الخصم مسلمة ، أو تكون مسلمة فيما بين الخصوم ،

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« خصومت كردن وربودن در خصومت » .

فبنى عليها كل واحـــد منهما الـكلام فى دفع الآخر ، حقّةً كانت أو باطلة ، مشهورة كانت أو غير مشهورة .

ثم أخذ القياس فى التعريف يشعر بأن الجدل لا ينعقد على هيئة الاستقراء والتمثيل وليس كذلك ، اللهم إلا أن يراد بالقياس مطلق الدليل ؛ وهذا حاصل ما ذكره الصادق الحلوانى فى حاشية الطيبى .

ويمكن أن يقال إن هذا التعريف ليس لمطلق الجدل بل للجدل الذى هو من الصناعات الخمس التى هى من أقسام القياس ، وما ذكره من أن المشهورات يجوز أن تـكون يقينية ، بل أولية باعتبار نظر ، يجىء فى لفظ المشهورات فى فصل الراء المهملة من باب الشين المعجمة .

ثم قال : والغرض من الجدل إن كان الجدلى سائلا معترضا إلزام الخصم وإسكاته ، وإن كان مجيباً حافظاً للرأى أن لا يصير ملزما من الخصم .

والمفهوم من كلامهم أن السائل المعترض يؤلفه مما سلم من المجيب مشهوراً كان أو غير مشهور ، والمجيب الحافظ يؤلفه من المشهورات المطلقة ، أو المحدودة حقة كانت أو غير حقة .

وفى إرشاد القاصد : الجدل علم يتعرف به كيفية تقرير الحجج الشرعية من الجدل الذى هو أحد أجزاء المنطق لـكنه خصص بالمباحث الدينية .

وللناس فيه طرق أشبهها طريقة العميدى .

ومن الـكتب المختصرة فيه : المغنى للأبهرى ، والفصول للنسفى ، والخلاصة للمراغى ، ومن المتوسطة : النفائس للعهدى ، والوسائل للأرموى ، ومن المبسوطة: تهذيب الـكتب للأبهرى .

(المجادلة) هى عند أهل المناظرة : المناظرة لا لإظهار الصواب ، بل لإلزام الخصوم ، فإن كان المجادل مجيباً كان سعيه أن لا يُلزَم ، وسَلِم عن إلزام الغير إياه ؛ وإن كان سائلا فسعيه أن يُلزم الغير ، وقد يكون السائل والمجيب كلاهما مجادلين ، كذا فى الرشيدية .

قال السيد السند[1] ، فى شرح المواقف فى المقصد السادس من مرصد النظر : هـذه المجادلة حرام ، أما المجادلة لإظهار الحق وإبطال الباطل فمأمور بها ؛ قال الله تعالى : (وجادِلْهُم بالتى هى أحْسَن)[2] ، انتهى .

ولا يخفى أن ما ذكره بناء على أخذه المجادلة بالمعنى اللغوى ، وهو المنازعة والمخاصمة .

(المجادل) هو صاحب الجدل أو صاحب المجادلة كما عرفت .

(الجَزْل) بالفتح وسكون الزاء المعجمة عند أهل العروض هو الخزل بالخاء المعجمة ، ويجىء فى فصل اللام من باب الخاء المعجمة .

---

(١) شرح المواقف ٢٦٢/١

(٢) ١٢٥ النحل ١٦ .

(الجزالة) [بالفتح عند البلغاء هي الكلام الذي يؤتى فيه بألفاظ فصيحة وتركيب عالٍ ومعانٍ بديعة ، وتوضع فيه الكلمة بجوار الكلمة بإحكام وتوافق ، بحيث إذا أريد وضع كلمة أخرى بدلها ذهب جمال التركيب] ، كذا في جامع الصنائع [وغير خاف أن القرآن جميعه جزل و بليغ][1] .

(الجعل) بالفتح وسكون العين المهملة في اللغة بمعنى [الصنع][2] على ما في الصراح ، وهو عند الحكماء على قسمين :

جعل بسيط ، وهو جعل الشيء وأثره نفس ذلك الشيء ؛ فلا يستدعي إلا أمراً واحداً ، ولا يكون بحسبه إلا مجهولاً فقط ؛ وحاصله إخراج شيء من العدم إلى الوجود ، وقد أشير إليه في القرآن ، (وجعل الظلمات والنور)[3] .

وجعل مركب وهو جعل الشيء شيئاً وأثره مفاد الهيئة التركيبية والحلية ، أعني اتصاف الماهية بالوجود ، من حيث إنه غير مستقل بالمفهومية ومرآة لملاحظة الطرفين ، وهو يتوسط بين الشيئين ، فيستدعي مجعولاً ومجعولاً إليه .

فالإشراقيون ذهبوا إلى الأول فقالوا الفاعل يجعل نفس الماهية ؛ والمشائيون إلى الثاني أي الجعل المؤلف وقالوا : الفاعل يجعل الماهية موجودة ، كذا ذكر ميرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في الأمور العامة في مقصد الماهية مجعولة أم لا

واستدل على أحقية الجعل البسيط بوجوه :

منها : أنه يجب الانتهاء إلى جعل بسيط متعلق بالوجود أو الاتصاف به ، إذ كل ما يعرض أنه مجعول ، فهو أيضاً في نفسه ماهية فيحتاج إلى الجعل ، وهلم جراً .

ومنها : أن الوجود أمر اعتباري ، وكذا وجود الاتصاف ، وأثر الجعل – كما هو الظاهر – أمر عيني .

ومنها : أن مصداق حمل الوجود في الواجب تعالى الحقيقة من حيث هي ، وفي الممكن الماهية من حيث استنادها إلى الجاعل ؛ فإذا فرض استغناؤها في نفسها عنه ، يصدق حمل الوجود عليها ؛ في مرتبة ذاتها ، فلا يكون الممكن ممكناً .

واستدل على حقية الجعل المؤلف بوجهين :

الأول : أن توسط الجعل بين الماهية ونفسها غير معقول ، ولا يخفى أنه مبني على عدم تصوير الجعل البسيط ، فإن الجعل المتوسط المتخلل بين الشيء ونفسه هو الجعل المؤلف لا الجعل البسيط .

---

(1) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« نزد بلغاء كلامست كه بألفاظ فصيح وتركيب عالي ومعاني بديع آورده شود وكله بعد كله چنان مواقف ومحكم نشيند كه اگر خواهند كلهٔ ديگر بجاى او بيارد لطافت تركيب زائل گردد كذا في جامع الصنائع ومخفى نيست كه كلام قرآن همه جزيل وبليغ است » .

(2) يذكر الكلمة الفارسية « كردن » .

(3) ١ الأنعام ٦ .

والثانى: أن علة الاحتياج فى الممكن هى الإمكان وهو كيفية نسبة الوجود إلى الماهية ، فيكون المجعول الماهية باعتبار الوجود لا الماهية من حيث هى .

ولا يخفى أن الإمكان علةٌ لاحتياج الماهية باعتبار الوجود لا لاحتياجها مطلقاً ، فلا يلزم رفع احتياجها من حيث هى ؛ كيف ولما فى كل مرتبة احتياج مع أن ما هو علة الاحتياج هو الإمكان بمعنى مصداق الجعل ، وهو نفس الممكن ، هكذا فى حواشى السلم ؛ وإن شئت الزيادة على هذا فارجع إلى حواشى الزاهدية على شرح المواقف .

(الجلال) بالفتح وتخفيف اللام فى اللغة [العظمة كما فى المنتخب ، والجلال أيضاً احتجاب الذات بتعينات الأكوان ، ولكل جمال جلالات ، كذا فى كشف اللغات ، وفى اصطلاح الصوفية بمعنى إظهار استغناء المعشوق عن عشق العاشق ، وهو دليل على فناء الوجود وغرور العاشق وإظهار فقره وبقاء ظهور المعشوق ، كما يكون للعاشق اليقين به][1] ، كذا فى بعض الرسائل .

وفى الإنسان الكامل[1] : الجلال عبارة عن ذاته تعالى بظهوره فى أسمائه وصفاته ، كما هى عليه ؛ هذا على الإجمال .

وأما على التفصيل فإن الجلال عبارة عن صفة العظمة والكبرياء ، والمجد ، والسناء وكل جمال له ، فإن شدة ظهوره يسمى جلالا ، كما أن كل جلال له ، فهو فى مبادى ظهوره على الخلق ، يسمى جمالا ، ومن ههنا قيل إن لكل جمال جلالاً ، ولكل جلال جمال ، وإنما بأيدى الخلق أى[2] لا يظهر لهم من جمال الله إلا جمال الجلال أو جلال الجمال .

وأما الجمال المطلق والجلال المطلق فإنه لا يكون شهوده إلا لله وحده ، فإنا قد عبرنا عن الجلال بأنه ذاته باعتبار ظهوره فى أسمائه وصفاته كما هى عليه له فى حقه ، ويستحيل هذا الشهود إلا له ؛ وعبّرنا عن الجمال بأنه أوصافه العلا وأسماؤه الحسنى ، واستيفاء أوصافه وأسمائه للخلق محال .

وفى حواشى شرح العقائد[3] النسفية فى الخطبة : الجلال صفة القهر ؛ ويطلق الجلال أيضاً على الصفات السلبية ، مثل أن لا يكون الله تعالى جسما ، ولا جسمانيا ، ولا جوهراً ، ولا عرضاً ، ونحو ذلك من السوالب [وجاء فى كشف اللغات أن لفظ الجلال

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« بزركى كما فى المنتخب وأيضا جلال احتجاب ذات است بتعينات اكوان وهر جمالى جلالها دارد كذا فى كشف اللغات .
ودر اصطلاح صوفيه بمعنى اظهار استغناى معشوقست ازعشق عاشق وآن دليل بفناء وجود وغرور عاشق بود واظهار نيچه‌ركى او وبقاى ظهور معشوق است چنانكه عاشق را يقين شود كه اوست » .

(١) الإنسان الكامل ٩١/١ .
(٢) فى الأصول وإنما بأيدى الخلق لا مظهر وما أثبتناه فى الإنسان الكامل .
(٣) حواشى العقائد النسفية ١٥/١ .

أيضاً يطلق على الصفات الباطنة للحق تعالى ، كما يطلق الجمال على الصفة الظاهرة ، وفى اصطلاح المتصوفة الجلال احتجاب الحق عن البصائر والأبصار بحيث لا يرى الذات المطلقة إلا الله][1] ، ومما يناسب هذا يجىء فى لفظ المحبة فى فصل الباءالموحدة من باب الحاء المهملة .

(الجمال) بالفتح وتخفيف الميم فى اللغة بمعنى [الحسن وحسن الصورة والسيرة][2] ، فى المنتخب .

وفى بحر الجواهر : الجمال يطلق على معنيين :

أحدهما : الجمال الذى يعرفه كل الجمهور ؛ مثل صفاء اللون ولين الملمس وغير ذلك مما يمكن أن يكتسب ، وهو على قسمين : ذاتى ، وممكن الاكتساب .

وثانيهما : الجمال الحقيقى ، وهو أن يكون كل عضو من الأعضاء على الفضل[3] ما ينبغى أن يكون عليه من الهيئات والمزاج ، انتهى .

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« ودر كشف اللغات ميگويد ونيز صفات باطن حق تعالى را جلال گويند وصفات ظاهر را جمال .
ودر اصطلاح متصوفه جلال احتجاب حق است از بصائر وابصار چه هيچ احدى از ماسوى الله ذات مطلق ادر انه بيند » .
(٢) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« خوبى شدن وخوبى صورت وسيرت » .
(٣) كذا فى الأصول ، ولعلها الفضيل .

[والجمال فى اصطلاح الصوفية : عبارة عن إلهام الغيب الذى يرد على قلب السالك ويرد أيضاً بمعنى إظهار كمال المعشوق من العشق وطلب العاشق][1] كذا فى بعض الرسائل .

وفى شرح القصيدة الفارضية الجمال الحقيقى صفة أزلية لله تعالى ، شاهدَه فى ذاته أولا مشاهدة علمية ، فأراد أن يراه فى صنعه مشاهدةعينية فخلق العالم كمرآة شاهد فيه عين جماله عياناً ، ويجىء فى لفظ المحبة فى فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة .

وفى الإنسان الكامل[2] : جمال الله تعالى عبارة عن أوصافه العليا وأسمائه الحسنى ، هذا على العموم ؛ وأما على الخصوص فصفة الرحمة ، وصفة العلم ، وصفة اللطف ، والنعم ؛ وصفة الجود والرزاقية، وصفة النفع وأمثال ذلك فكلها صفات جمال .

ثم صفات مشتركة لها وجه إلى الجمال ووجه إلى الجلال ؛ كاسم الرب ، فإنه باعتبار التربية والإنشاء اسم جمال ، و باعتبار الربوبية والقدرة اسم جلال ؛ ومثله اسم الله ؛ واسم الرحمن ، بخلاف اسمه الرحيم فإنه اسم جمال .

اعلم أن جمال الحق وإن كان متنوعاً فهو نوعان :

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« وجمال در اصطلاح صوفية عبارتست از الهام غيبى كه بردل سالك وارد شود ونيز بمعنى اظهار كمال معشوق از عشق وطلب عاشق آيد » .
(٢) الإنسان الكامل ١/٨٨ .

النوع الأول معنوى ؛ وهو معانى الأسماء والصفات ، وهذا النوع مختص بشهود الحق إياه .

والنوع الثانى صورى ؛ وهو هذا العالم المطلق المعبّر عنه بالمخلوقات على تفاريعه وأنواعه ؛ فهو حسن مطلق إلـهى ظهر فى مجالى الإلـهية ، سميت تلك المجالى بالخلق ، وهذه التسمية أيضاً[1] ، من جملة الحسن الإلهى ؛ والقبيح من العالم كالمليح منه ، باعتبار[2] ، مجلى الجمال الآلهى باعتبار تنوّع الجمال ، فإن من الحسن أيضاً إبراز جنس القبيح على قبحه لحفظ مرتبته من الوجود ، كما أن من الحسن الإلهى هو إبراز جنس الحسن على وجه حسنه لحفظ مرتبته من الوجود .

واعلم[3] أيضاً أن القبح فى الأشياء إنما هو بالاعتبار لا بنفس ذلك الشىء ، فلا يوجد فى العالم قبيح إلا باعتبار ، فارتفع حكم القبيح المطلق من الوجود فلم يبق إلا الحسن المطلق ، إذ قبح المعاصى ، إنما ظهر باعتبار النهى ، وقبح الرائحة المنتنة إنما هو باعتبار من لا يلائمها طبعه ؛ وأما هى فعند الجُعَل[1] ، ومن يلائم طبعه لها من المحاسن ؛ والإحراق بالنار إنما قَبحُ باعتبار من يهلك فيها ، وأما عند السمندل ، وهو طير لا يكون حياته إلا فى النار فمن غاية المحاسن فكل ما خلق ليس قبيحا بل مليح بالأصالة ، لأنه صورة حسنه وجماله ؛ ألا ترى أن الكلمة الحسنة فى بعض الأحوال تكون قبيحة ببعض الاعتبارات ، وهى فى نفسها حسنة ؛ فعلم أن الوجود بكماله صورة حسنه ومظهر جماله .

وقولنا : إن الوجود بكماله يدخل فيه المحسوس والمعقول ، والموهوم والخيالى ؛ والأول والآخر ، والظاهر والباطن ، والقول والفعل ، والصورة والمعنى .

اعلم أن الجمال المعنوى الذى هو عبارة عن أسمائه وصفاته إنما اختصّ الحق بشهود كمالها على ما هى عليه ؛ وأما مطلق الشهود لها فغير مختص بالحق لأنه لابد لكل من أهل المعتقدات فى ربِّه اعتقاد أنه على ما استحقه من أسمائه وصفاته أو غير ذلك ، ولابد

---

(١) فى الأصول «لها» وأثبتنا ما فى الإنسان الكامل.

(٢) فى الإنسان الكامل باعتبار كونه مجلى من مجالى الجمال الإلهى .

(٣) فى هامش م مايلى : « فإن قيل كيف قال تعالى « والله لايحب الفساد » أى لا يرتضيه على أنه مفسد للأشياء ، قلت الإفساد فى الحقيقة إخراج الشىء عن حالة محمودة لالغرض صحيح وذلك غير موجود فى أفعاله ولاهو آمر به ، وما نراه من فعله فسادا فهو بالإضافة إلينا ، فأما بالنظر إليه فكله صلاح ، ولذا قال بعض الحكماء : يامن إفساده إصلاح ، أى مانفعله إفسادا لتصور نظرنا فهو فى الحقيقة إصلاح ، وجملة . . . أن الإنسان زبدة هذا العالم وما عداه مخلوق له ولذا قال تعالى : « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا » والمقصود = من الإنسان شوقه إلى كماله الذى رشح له ، فأما إهلاك ما أمر بإهلاكه فلاصلاح الإنسان ، وأما إماتته فأحد أسباب حياته الأبدية ، كذا ذكر جدى محمد صابر فى حاشية البيضاوى .

(١) الجعل - كصرد - دوية .

لكل من شهود صورة معتقدة ، وتلك الصورة أيضاً صورة جمال الله ؛ فصار ظهور الجمال فيها ظهوراً صوريا لا معنويا ؛ فاستحال شهود الجمال المعنوى بكماله لغيره تعالى .

(الجملة) بالضم لغة : المجموع .

وعند بعض النحاة : هى الكلام ؛ والمشهور أنها أعمّ منه ؛ فإن الكلام ما تضمن الإسناد الأصلى المقصود لذاته ؛ والجملة ما تضمن الإسناد الأصلى سواء كان مقصوداً لذاته أولا ؛ ويجىء فى لفظ الكلام فى فصل الميم من باب الكاف .

وشبه الجملة عندهم : هو اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل والمصدر ، فإن هذه الأشياء مع فاعلها ليست بجملة بل مشابهة لها لتضمنها النسبة ، وكذا كل ما فيه معنى الفعل نحو : حسبك فى قولنا « حسبك زيد رجلا » ونحو يا لزيد فى قولك «يا لزيد فارساً» هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية[1] وحواشيها ، وغاية التحقيق ، والعباب ، فى بحث التمييز ؛ ولا يبعد أن يجعل المنسوب أيضاً من شبه الجملة لأن حكمه حكم الصفة المشبهة على ما صرح به فى العباب .

والجملة تقسيمات :

التقسيم الأول : الجملة إما فعلية وهى ما كان صدرها فعلاً كقام زيد وكان زيد قائما .

وإما اسمية : وهى ما كان صدرها اسماً كزيد

(١) حاشية الفوائد الضيائية ص ١٤١.

قائم ، وهيهات العقيق ، وقائم الزيدان[1] .

وإما ظرفية : وهى ما كان صدرها ظرفاً ، أو الجار والمجرور فإنه أيضاً ظرف اصطلاحا نحو أعندك زيد وأفى الدار زيد[2] .

وإما شرطية : وهى ما تشتمل [على] أداة الشرط سواء كانت مركبة من فعليتين نحو : إن تكرمنى أكرمك ، أو من شرطيتين معنى ، نحو : إن كان متى زيد يكتب فهو يحرّك يده ، فتى لم يحرك يده لم يكتب ؛ وقولنا معنًى إشارة إلى أن الشرط لا يجوز أن يكون جملة شرطية لفظاً لأنهم لا يوالون بين حرفى الشرط ، فإن أرادوا ذلك أدخلوا كان وأسندوه إلى ضمير الشأن وجعلوا الشرطية خبره ؛ فتكون الجملة فعلية لفظاً وشرطية معنى .

ثم المراد بصدر الجملة المسند أو المسند إليه أيهما كان صدراً فى الأصل ، فلا عبرة بما تقدم عليهما من الحروف كهمزة الاستفهام والحروف المشبهة بالفعل ونحو ذلك فنحو أقامَ زيد فعلية ، وإن زيداً قائم اسمية ، وكذا نحو كيف جاء زيد ، و(فريقاً

(١) نقل فى هامش ل استدراك صاحب المغنى (٢ ، ٤١) فى المثال الأخير فقد قال قائم الزيدان عند من جوزه وهو الأخفش والكوفيون والمراد تجويز الابتداء بالوصف من غير اعتماد .

(٢) نقل فى هامش ل تتمة الكلام من المغنى حيث قال ابن هشام (٢/٤١) إذا قدرت زيداً فاعلا بالظرف والجار والمجرور لا بالاستقرار المحذوف ولا مبتدأ مخبراً عنه بهما .

كذَّبتُم)[1] ، (وإن أحدٌ من المشركين استجارَك)[2] ، فعلية ؛ فإن هذه الأسماء متأخرة فى النية ، هكذا يستفاد من المغنى[3] والعباب ، إلا أن صاحب المغنى لم يعدّ الشرطية قسماً على حدة وقال: الصواب أنها من قبيل الفعلية ؛ ومنهم من عدّ نحو أقائم الزيدان وهيهات العقيق من الفعلية لا من الاسمية .

وقال فى الضوء شرح المصباح : والجمل أربع لأن المسند والمسند إليه إما أن لم يعرض لهما ما يسلب عنهما صلاحية السكوت عليهما ويخرجهما إلى جملة أخرى ، أو قد عرض لهما ذلك ، والثانى هو الجملة الشرطية ؛ والأول إما أن لا يكون المسند مؤخراً عن المسند إليه لا لفظاً ولا تقديراً ، أو يكون مؤخراً عنه ، إما لفظاً أو تقديراً ، والثانى هو الجملة الاسمية ، نحو زيد قائم أو قائم زيد؛ والأول إما أن يسد مسد المسند ظرف أو ما جرى مجراه أولا ؛ والثانى هو الجملة الفعليـة نحو ضرب زيد وأقائم الزيدان ، وهيهات الأمر وغـير ذلك ، والأول هو الجملة الظرفية ، انتهى .

وقال الزمخشرى : الأصل أن تـكون الجمل على ضربين : اسمية وفعلية ، وإليه ذهب ابن الحاجب وصاحب اللبّ ، وابن مالك ، وإليه ذهب صاحب الوافى حيث قال : وتنقسم الجملة إلى فعلية ولو ظرفية أو شرطية ، وإلى اسمية ؛ انتهى .

وتحقيق ذلك ما وقع فى العباب من أن هذا التقسيم إقناعى لتفهيم المخاطب ، وإلا فهى فى الحقيقة على ضربين فعلية واسمية ، إلا أن الشرط لما خالف الظاهر من حيث جرى الجملة فيه مجرى المفرد فى امتناعها من أن تستقلّ بنفسها عدت مفرداً ؛ والظرف لما كان فيه إضمار الفعل ملتزما ، وناب هو عن الفعل فى احتمال ضميره وقيامه مقامه صار فى حكم ما ليس من الفعل فى شىء انتهى .

فائدة : قد تـكون الجملة محتملة للاسمية والفعلية والظرفية ومن الثلاثة ما رأيته مذ يومان ، فإن تفسيره عند الأخفش والزجاج بينى وبين لقائه يومان ؛ وعند أبى بكر وأبى على ، أمد انتفاء الرؤية يومان ، وعليهما فالجملة اسمية لا محل لها من الإعراب ، ومذ خبر على الأول ومبتدأ على الثانى ؛ وقال الـكسائى وجماعة : المعنى منذ كان يومان ، فمنذ ظرف لما قبلها ، وما بعدها جملة فعلية حذف فعلها ، وهى فى محل خفض ؛ وقال آخرون المعنى من الزمن الذى هو يومان ومنذ مركبة من حرف الابتداء ، وذو الطائية واقعة على الزمن ، وما بعدها جملة اسمية حذف مبتدؤها ، ولا محلّ لها لأنها صلة[1] .

التقسيم الثانى : الجملة إما خبرية أو إنشائية ،

---

(١) ٨٧ البقرة ٢
(٢) ٦ التوبة ٩
(٣) المغنى ٢/٤١ ؛ العباب

(١) انظر المغنى ٢/٤٢

لأنه إن كان لها خارج تطابقه نخبرية وإلا فإنشائية ، ويجيء في لفظ الخبر والإنشاء .

التقسيم الثالث : الجملة إما صغرى أو كبرى ؛ فالكبرى هي الاسمية التي خبرها جملة نحو: زيد قام أبوه وزيدٌ أبوه قائم ؛ والصغرى هي المبنيّة على المبتدأ كالجملة المخبر بها في المثالين ؛ وقد تكون الجملة صغرى وكبرى باعتبارين نحو زيد أبوه غلامه منطلق ؛ فمجموع هذا الكلام جملة كبرى لا غير ، وغلامه منطلق صغرى لا غير لأنها خبر ، وأبوه غلامه منطلق كبرى باعتبار غلامه منطلق ، وصغرى باعتبار جملة الكلام ، وهذا هو مقتضى كلامهم .

وقد يقال : كما تكون مصدّرة بالمبتدأ تكون مصدرة بالفعل ، نحو ظننت زيداً يقوم أبوه .

وإنما قلنا صغرى وكبرى[1] موافقةً لهم ، وإنما الوجه استعمال فُعلى أفعل باللام أو بالإضافة ، لكن ربما استعمل أفعل التفضيل الذي لم يرد به المفاضلة مطابقاً مع كونه مجرداً ، فعلى ذلك يتخرج قول النحويين[2] ، وكذلك قول العروضيين فاصلة كبرى وفاصلة صغرى ، وقد يحتمل الكلام الكبرى وغيرها كما في نحو : زيد في الدار ، إذ يحتمل تقديره استقر ومستقر .

التقسيم الرابع : الجملة إما أن يكون لها محل من الإعراب أو لا .

(١) هذا من كلام ابن هشام في المغني

(٢) أي قولهم صغرى وكبرى

والجمل التي ليس لها محل من الإعراب سبع :

الأولى : الابتدائية ، وتسمى المستأنفة أيضاً ، وهو أوضح ، لأن الابتدائية تطلق أيضاً على الجملة المصدرة بالمبتدأ ولو كان لها محل .

ثم الجمل المستأنفة نوعان :

أحدهما : الجمل المفتتح بها النطق كقولك ابتداء زيد قائم ، ومنها الجمل المفتتح بها السور .

وثانيهما : المنقطعة عما قبلها ، أي التي قُطع تعلقها عما قبلها لفظاً أو معنًى . فالأول نحو مات فلان رحمه الله ، فإن الجملة الدعائية متعلقة بالأولى من جهة المعنى لا من جهة اللفظ ، إذ لا رابط لفظياً يربطها ؛ والثاني نحو : (أو لم يَرَوا كيف يُبْدِئُ اللهُ الخَلْقَ ثمّ يُعيده)[1] فالرابط المعنوي مفقود لأن إعادة الخلق لم تقع بعد فيُقَرّروا برؤيتها مع أن الرابط اللفظي موجود وهو حرف العطف .

ومن الاستئناف جملة العامل الملغى لتأخّره نحو زيد قائم أظن ، فأما العامل الملغى لتوسطه نحو زيد أظن قائم فمن باب الاعتراض ؛ ويخص أهل البيان الاستئناف بما كان جواباً لسؤال مقدر[2] .

(١) ١٩ العنكبوت ٢٩

(٢) تكملة الكلام في المغني: نحو قوله تعالى « هل أتاك حديث ضيف إبراهيم المكرمين إذ دخلوا عليه فقالوا سلاماً قال سلام قوم منكرون » ، فإن جملة القول الثانية جواب لسؤال تقديره : فماذا قال لهم ولهذا فصلت عن الأولى فلم تعطف عليها .

الثالثة: التفسيرية، وتسمى بالجملة المفسرة أيضاً،وهي الفضلة الكاشفة لحقيقة ما تليه ، فبقيد الفضلة خرجت الجملة المفسرة لضمير الشأن ، فإنها كاشفة لحقيقة المعنى المراد به ، ولها محل بالإجماع ، لأنها خبر في الحال أو في الأصل ؛ وكذا خرجت الجملة المفسرة في باب الاشتغال ، فقد قيل إنها تكون ذات محل ، وهذا القيد أهملوه ولابد منه .

وقال الشَّلَوْبين : إن الجملة المفسرة بحسب ماتفسره فهي في نحو زيداً ضربته لا محل لها ؛ وفي نحو : (إنّا كلَّ شيء خلقْناهُ بقَدَر)[1] ونحو زيد الخبز يأكله بنصب الخبز في محل رفع ؛ ولهذا يظهر الرفع إذا قلت آ كله ؛ وقد بينا أن جملة الاشتغال ليست من الجمل التي تسمى في الاصطلاح جملة مفسرة ، وإن حصل فيها تفسير؛ هكذا ذكر صاحب المغني[2] .

وقال في التحفة شرح المغني : وفيما ذكره نظر ، إذ التعريف المذكور غير مانع لصدقه على الجملة الحالية في قولك : أسررت إلى زيد النجوى ، وهي ما جزاء الإحسان إلا الإحسان ، إذ هي[3] فضلة كاشفة لحقيقة ما تليه من النجوى فيلزم أن لا يكون لها محل من الإعراب ؛ وأيضاً لا يخرج بقيد الفضلة الجملة المفسرة في باب الاشتغال في مثل قولنا قام زيد عمروا يضربه لأنها ها هنا مفسرة للحال وهي فضلة انتهى فعلى هذا الجملة المفسرة هي الكاشفة لحقيقة ما تليه أعم من أن يكون لها محل أولا ، ومن أن تكون فضلة أو غيرها .

ثم قال صاحب المغني[1] : المفسرة ثلاثة أقسام :

مجردة من حرف التفسير كقوله تعالى : (إنّ مثَل عيسى عند الله كمَثَل آدم خلَقَه من تراب ثم قال له كن فيكون)[2] فخلقه وما بعده تفسير لمثل آدم ، لا باعتبار ما يعطيه ظاهر لفظ الجملة من كونه قدّر جسداً من طين ، ثم كون بل باعتبار المعنى أي إن شأن عيسى عند الله كشأن آدم في الخروج عن مستمر العادة وهو التولد بين أبوين .

ومقرونة بأي كقول الشاعر :

* وترميننِي بالطَّرْفِ أي أنتَ مذنِب *[3]

ومقرونة بأن نحو : (فأوحَيْنَا إليه أن اصْنَع الفُلْك)[4] ،وقولك: كتبت إليه أن افعل كذا، إن لم تقدّر الباء قبل أن .

---

(١) ٤٩ القمر ٥٤

(٢) المغنى ٦٢/٢

(٣) زاد في هامش ل . أي جملة وهي إلخ حالية لا تفسيرية ؛ في حاشية الدسوقي (٧٢/٢) تحقيق للمسألة قال : ولا شك أنها فضلة كاشفة لحقيقة ما تلته من النجوى فيلزم أن لا يكون لها محل من الإعراب وهو باطل والحاصل أن الحد غير مانع ، لكن هذا الجواب فيه نظر لأنه =

= دوري، لأن غرض المصنف تعريف الأمور التي لا محل لها من الإعراب ، فالأحسن أن يقال في الجواب إن المفسر في هذا المثال الخبر لا الجملة الحالية كلها، إن قلت ترد جملة المفسر هذه قلنا مراد المصنف تعريف الجملة المفسرة بذاتها أو بحرف موضوع للتفسير وحينئذ فلا ترد جملة الخبر هنا لأن تفسيرها بواسطة حملها على ضمير النجوى .

(١) المغنى ٥٥/٢ (٢) ٥٩ آل عمران ٣

(٣) تمامه : * وتقليننى لكن إياك لا أقلى *

(٤) ٢٧ المؤمنون ٢٣ .

اعلم أنه لا يمتنع كون الجمل الإنشائية مفسرة بنفسها ، ويقع ذلك فى موضعين :

أحدهما : أن يكون المفسر إنشاء أيضاً ، نحو أحسن إلى زيد ، اعطه ألف دينار .

والثانى : أن يكون مفرداً مؤدياً معنى الجملة نحو: بلغنى عن زيد كلام ، والله لأفعلنّ كذا .

الرابعة : المجاب بها القسم نحو : (والقرآن الحكيم إنّك لمن المرسَلين)[1] .

الخامسة : الواقعة جواباً لشرط غير جازم مطلقاً ؛ أو جازم ، ولم تقترن بالفاء ولا بإذا الفجائية ؛ فالأول جواب لو ، ولولا ، ولما ، وكيف ؛ والثانى جواب إن وما فى معناه نحو : إن تقم أقم ، وإن قمت قمت ، أما الأول فلظهور الجزم فى لفظ الفعل ، وأما الثانى فلأن المحكوم لموضعه بالجزم الفعل لا الجملة بأسرها، كذا ذكر صاحب المغنى[2] .

وفى التحفة شرحه ، الحق أن جملة جواب الشرط لا محل لها مطلقاً ، لأن كل جملة لا تقع موقع المفرد فلا محل لها ، وجملة الجواب لا تقع موقع المفرد .

السادسة : الواقعة صلة لاسم أو حرف .

فالأول نحو: جاء الذى أبوه قائم، فالذى فى موضع رفع، والصلة لا محل لها ، وقيل للموصول وصلته موضع لأنهما كـكلمة واحدة ، والحق الأول بدليل ظهور

(١) ٢ — ٣ يس ٣٦

(٢) المغنى ٢/٥٩

الإعراب فى نفس الموصول فى نحو قوله تعالى : (أيُّهم أشدُّ على الرحمن عِتِيًّا)[1] برفع أى .

والثانى نحو : أعجبنى أن قمت أو ما قمت ، إذا قلنا بحرفية ما المصدرية ، وفى هذا النوع يقال الموصول وصلته فى موضع كذا ، لأن الموصول حرف فلا إعراب له لا لفظاً ولا تقديراً .

السابعة : التابعة لما لا محل له ، نحو : قام زيد ،ولم يقم عمر ، وإن قدرت الواو للعطف دون الحال .

ولم يثبت عند الجمهور وقوع البيان والبدل جملة ، كذا ذكر فى المغنى ؛ وقال شارحه : قد أجازوا فى قوله تعالى: (واتقُوا الذى أمدَّكم بما تعلَمون أمدَّكُمْ بأنعاَم وبنين وجنات وعيون)[2] أن تكون جملة أمدكم الثانية بدلا من جملة أمدكم الأولى ؛ وأجازوا قول الشاعر :

* أقول له ارحَلْ لا تُقِيمَنّ عندنا *[3]

أن يكون لا تقيمن بدلا من ارحل ، ولم أر من انتقد ذلك بأنه خلاف مذهب الجمهور فينبغى تحرير النقل فى ذلك ، انتهى كلامه ؛ ثم صاحب المغنى لم يتعرض للتأكيد والوصف لظهور أمرهما فإن التأكيد فى الجمل لاخفاء فى جوازه ، نحو: زيد قائم زيد قائم، والوصف لاخفاء فى امتناعه يشهد بذلك تعريفه .

(١) ٦٩ مريم ١٩

(٢) ١٣٢ — ١٣٣ الشعراء ٢٦

(٣) تمامه : * وإلا فكن فى السر والجهر مسلما *

والجمل التى لها محل من الاعراب أيضاً سبع :

الأولى : الواقعة خبراً سواء كان خبر المبتدأ أو خبر كان وإن ، ونحو ذلك ؛ ومحلها بحسب اقتضاء العامل من الرفع والنصب .

الثانية : الواقعة حالا نحـــو : (ولا تَمْنُن تَسْتَكْثِر)(١) .

الثالثة : الواقعة مفعولا ومحلها النصب إن لم تنب عن الفاعل ، وهذه النيابة مختصة بباب القول ، نحو : (ثم يقال هذا الذى كنتم به تكذبون)(٢) ، لأن الجملة التى يراد بها لفظها تنزل منزلة الأسماء المفردة .

قيل: وتقع أيضاً فى الجملة المقرونة بمُعلّق نحو : علم أقام زيد ، وأجاز هؤلاء وقوع هذه فاعلا ، وحملوا عليه قوله تعالى : (وتبيّن لكم كيف فعلنا بهم)(٣) والصواب خلاف ذلك ، وعلى قول هؤلاء فيزاد فى الجمل التى لها محل الجملة الواقعة فاعلا .

وتقع الجملة مفعولا فى ثلاثة أبواب :

أحدها : باب ظن وأعلم(٤) .

وثانيها : باب التعليق وذلك غير مختص بباب ظن وأعلم ، بل هو جائز فى كل فعل قلبى ، ولهذا انقسمت هذه الجملة إلى ثلاثة أقسام :

الأول أن تكون فى موضع مفعول مقيد بالجار ، نحو : (أوَلَمْ يتفكّروا ما بصاحبهم من جِنّة)(١) ، (فلينظرْ أيها أزكى طعاماً)(٢) (يسألون أيّان يوم الدين)(٣) لأنه يقال فكرت فيه ، وسألت عنه ، ونظرت فيه ، ولكنها علقت ههنا بالاستفهام عن الوصول فى اللفظ إلى المفعول ؛ وهى من حيث المعنى طالبة له على معنى ذلك الحرف ؛ وزعم ابن عصفور أنه لا يعلّق فعل غير علم وظن ، حتى يضمّن معناهما ، وعلى هذا فتكون هذه الجملة سادّة مسد مفعولين .

والثانى : أن تكون فى موضع المفعول المسرح(٤) نحو : عرفت من أبوك ، وذلك لأنك تقول عرفت زيداً .

والثالث : أن تكون فى موضع المفعولين ، نحو (ولتعلَمُنّ أيُّنا أشدُّ عذاباً وأبقى)(٥) .

البـاب الثالث(٦) ، باب الحكاية بالقول أو بمرادفه :

فالأول نحو (قال إنى عبد الله(٧)) وهل هى

---

(١) ٦ المدثر ٧٤

(٢) ١٧ المطففين ٨٣

(٣) ٤٥ إبراهيم ١٤

(٤) زاد فى هامش ل : تتمة كلام صاحب المغنى حيث قال فإنها تقع مفعولا ثانياً لظن وثالثاً لأعلم .

(١) ١٨٤ الأعراف ٧

(٢) ١٩ الكهف ١٨

(٣) ١٢ الذاريات ٥١

(٤) أى غير مقيد بالجار كأنه شبه بالدابة غير المقيدة

(٥) ٧١ طه ٢٠

(٦) أى الباب الثالث من الأبواب التى تقع الجملة فيها مفعولا كما فى هامش ل

(٧) ٣٠ مريم ١٩

مفعول به ، أو مفعول مطلق نوعى[١] فيه مذهبان .

والثانى نوعان :

ما معه حرف التفسير نحو كتبت إليه أن افعل[٢] ؛ والجملة فى هذا النوع ليست مفعولا إذ لا محل لها .

وما ليس معه حرف التفسير ، نحو : (ووصّى بها إبراهيمُ بنيه ويعقوب يا بنىّ إن الله اصطفى لكم الدين)[٣] الآية ، والجملة فى هذا النوع فى محل النصب اتفاقا ، فقال الكوفيون : النصب بالفعل المذكور ، وقال البصريون : النصب بقول مقدر ، هكذا ذكر صاحب المغنى[٤] . والصواب ترك ذكر مامعه حرف التفسير لعدم كونه مفعولا والكلام فيه ، كذا فى التحفة .

فائدة : قد يقع بعد القول جملة محكية ولا عمل للقول فيها ، نحو: أول قولى إنى أحمد الله ، بكسر إن إذ الجملة حينئذ خبر .

(١) زاد فى هامش ل : نقلا عن المغنى وشروحه كالقرفصاء فى قعد القرفصاء إذ قوله تعالى (إنى عبد الله) بيان وحكاية لقوله قال كأنه قيل قال قولا ؛ ثم بين نوع هذا القول بقوله إنى عبد الله كما أن القعود محتمل لكونه تربعاً أو قرفصاء أو تمدداً ، فبين نوعه بقوله القرفصاء .

(٢) إذا لم تقدر باء الجر

(٣) ١٣٢ البقرة ٢

(٤) المغنى ٦١/٢

الرابعة[١] المضاف إليها ومحلها الجر ، ولا يضاف إلى الجملة إلا ثمانية .

الأول : أسماء الزمان ظروفا كانت أو أسماء .

والثانى : «حيث» وتختص بذلك عن سائر أسماء المكان ، وإضافتها إلى الجملة لازمة ولا يشترط كونها ظرفا .

والثالث : آية بمعنى علامة .

والرابع : «ذو» فى قولهم اذهب بذى تسلم ، والباء فى ذلك ظرفية وذى صفة لزمن محذوف ؛ ثم قال الأكثرون :هى بمعنى صاحب فالموصوف نكرة أى اذهب فى وقت صاحب سلامة[٢] ؛ وقيل : بمعنى الذى فالموصوف معرفة ، والجملة صلة ولا محل لها[٣] .

والخامس : لدن .

والسادس : ريث .

والسابع : قول .

(١) أى الجملة الرابعة من الجمل التى لها محل من الإعراب

(٢) أى فى وقت هو مظنة السلامة

(٣) نقل فى هامش ل : تتمة كلام صاحب المغنى حيث قال . والأصل اذهب فى الوقت الذى تسلم فيه ويضعفه أن استعمال ذى موصولة بطىء ولم ينقل اختصاص هذا الاستعمال بهم وأن الغالب عليها فى لغتهم البناء ولم يسمع هنا إلا الإعراب وأن حذف العائد المجرور هو والموصول بحرف متحد المعنى مشروط باتحاد المتعلق نحو ويشرب مما تشربون والمتعلق هنا مختلف وأن هذا العائد لم يذكر فى وقت .

والثامن : قائل .

الخامسة: الواقعة بعد الفاء و إذاجوابًا لشرط جازم.

السادسة: التابعة لمفرد وهي ثلاثة أنواع :

الأول المنعوت بها نحو : (من قبل أن يأتيَ يومٌ لا بيع فيه)[1] .

الثاني المعطوفة بالحرف ، نحو : زيد منطلق وأبوه ذاهب . إن قدرت العطف على الخبر .

الثالث المبدلة كقوله تعالى : (ما يُقال لك إلاّ ما قد قيل للرسل من قبلك إنّ ربك لذو مغفرةٍ وذو عقاب أليم)[2] .

السابعة : التابعة لجملة لها محل ، ويقع ذلك فى بابى النسق والبدل خاصة .

فالأول، نحو :زيدقام أبوه وقعد أخوه ،إذا قدرت العطف على قام أبوه .

والثانى: شرطه كون الثانية أوفى من الأولى بتأدية المعنى ، هكذا ذكر صاحب المغنى ، ولعل ترك ذكر التأكيد لشهرة أمره ، و إلا ففى الفوائد الضيائية[3] التأكيد اللفظى يجرى فى الألفاظ كلها أسماء أو أفعالا أو حروفا ، أو جملا ، أو مركبات تقييدية أو غير ذلك .

(١) ٣١ إبراهيم ١٤
(٢) ٤٣ فصلت ٤١
(٣) الفوائد الضيائية ص ١٦٧

ثم قال صاحب المغنى[1]: هذا الذى ذكرته من انحصار الجمل التى لها محل فى سبع جار على ما قرروه ، والحق أنها تسع ، والذى أهملوه : الجملة المستثناة ، والجملة المسند إليها .

أما الأولى فنحو : (لستَ عليهم بِمُسَيْطِرٍ إلاّ من تولّى وكفر فيعذّبه الله)[2] قال ابن خروف : من مبتدأ ويعذبه الله الخبر ، والجملة فى موضع النصب على الاستثناء المنقطع .

وأما الثانية فنحو: تسمع بالمعيدىّ خير من أن تراه، إذا لم يقدّر الأصل أن تسمع بل قدّر تسمع قائمًا مقام السماع .

فائدة : يقول المعربون : الجمل بعد المعارف أحوال ، وبعد النكرات صفات ، وشرحه : أن الجمل الخبرية التى لم تستلزمها ماقبلها إن كانت مرتبطة بنكرة محضة فهى صفة لها ، أو بمعرفة محضة فهى حال عنها ، أو بغير المحض منهما فهى محتملة لها ، وكل ذلك بشرط وجود المقتضى وانتفاء المانع ، وإن شئت التوضيح الوافى فارجع إلى المغنى[3] .

(الجمل) فى اللغة المجموع ، وجملة الشىء مجموعه ؛ ومنه : أجمل الحساب ، إذا جمعه.

ومنه المجمل فى مقابلة المفصّل ؛ فى العلمى حاشية شرح هداية الحكمة فى الخطبة : الفرق بين الإجمالى

(١) المغنى ٢/٦٩
(٢) ٢٢ الغاشية ٨٨
(٣) المغنى ٢/٧٠

والتفصيل : أن المجمل كالمعرف بالفتح ملحوظ بملاحظة واحدة ، والمفصل كالمعرف بالكسر ملحوظ بملاحظات متعددة ، كالزحل والمشترى والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر بالنسبة إلى الكواكب السيارة .

والتحقيق أن التفصيل بالنسبة إلى الإجمال مجموع الأجزاء ، ومتى تحقق أحدهما تحقق الآخر فى ضمنه ؛ فهما متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً وملاحظة ، انتهى .

والمجمل فى عرف الأصوليين : هو ما خفى المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يُدرك بالعقل ، بل ببيان من المجمل ، سواء كان ذلك لتزاحم المعانى المتساوية الأقدام كالمشترك ، أو لغرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه كالهلوع ، أو باعتبار إبهام المتكلّم كانتقاله من معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكاة والربا .

فإن المجمل أنواع ثلاثة :

نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير .

ونوعٌ معناه معلوم لغةً لكنه ليس بمراد كالربا والصلاة .

ونوع معناه معلوم لغة إلا أنه متعدد لغة كالمشترك.

ففى القسم الأخير خفى المراد باعتبار الوضع ، وفى الأولين باعتبار غرابة اللفظ وإبهام المتكلم .

فقولهم ماخفى المراد منه بمنزلة الجنس يشمل المجمل والمشكل ، والمتشابه ، والخفى .

وقولهم بنفس اللفظ يخرج الخفىّ فإن خفاءه بعارض ؛ والقيد الأخير يخرج المشكل إذ يدرك المراد منه بالعقل ؛ وكذا المتشابه ، إذ لا طريق إلى درك المراد منه إذ لا يدرك عقلا ولا نقلا ؛ وهذا هو المراد مما ذكره فخر الإسلام من أن المجمل ما ازدحمت فيه المعانى ، واشتبــه المراد به اشتباهاً ، لا يدرك المراد إلا ببيان من جهة المجمل ، فإنه أراد بالمعنى مفهوم اللفظ ، وبازدحامها تواردها على اللفظ من غير رجحان لأحدها على الآخر .

وقيل : ما ازدحمت فيه المعانى قيد زائد إذ يكفيه أن يقول هو ما اشتبه المراد إلى آخره ؛ ولذا قال شمس الأئمة (رح) : هو لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار المجمل ؛ وقال القاضى الإمام : هو الذى لا يعقل معناه أصلا ، ولـكنه احتمل البيان ؛ وقال آخر : هو مالا يمكن العمل إلا ببيان يقترن به ، هكذا يستفاد من كشف البزدوى[1] والتلويح .

وفى بعض كتب الحنفية هو ما لايوقف على المراد منه إلا ببيان غير اجتهادى .

فقيد ما لا يوقف كالجنس يتناول المجمل والمتشابه.

وبقيد إلا ببيان خرج المتشابه ، فإنه لا يرجى بيانه .

وبقيد غير اجتهادى خرج المشترك فإنه يجوز تأويله بالاجتهاد ، والنظر فى القرائن ، ومأخذ الاشتقاق ؛ وكذا خرج ما أريد مجازه للنظر فى الوضع والعلاقة والعلامات .

---

(١) كشف البزدوى ٥٩/١ ؛ التلويح ٤١٤/١

وتبين بهذا أن قول بعض أصحابنا الحنفية : إن المشترك نوع من المجمل فيه نظر لعدم انطباق حد المجمل عليه .

ونقيض المجمل المبين ؛ انتهى ما حاصله .

وقال بعض الشارحين : وفي إخراج المشترك مطلقاً عن المجمل نظر ، كما في إدخاله فيه مطلقاً نظر ، لأن من أفراد المشترك ما لا يمكن الاطلاع عليه بالاجتهاد أصلا ، فيكون من قبيل المجمل ، البتة ، لصدق حده عليه قطعاً .

ومن أفراده ما يمكن الاطلاع عليه بالاجتهاد ، فلا يكون من قبيل المجمل .

ومثال المشترك الذي هو من المجمل ما إذا أوصى لمواليه وله موال أعلى وأسفل ومات من غير بيان ، حيث تبطل الوصية بعدم المرجّح ؛ انتهى .

اعلم : أن هذا الذي ذكر إنما هو مذهب الحنفية فإنهم قالوا : المجمل ، والمشكل ، والخفيّ والمتشابه ألفاظ متباينة لا يصدق أحدها على الآخر منها ؛ ولذا وقع في التلويح[1] : إذا خفي المراد من اللفظ فخفاؤه إما لنفس اللفظ أو لعارض ، الثاني يسمى خفياً ، والأول إما أن يدرك المراد منه بالعقل أو لا ، الأول يسمى مشكلا ، والثاني إما أن يدرك المراد بالنقل أو لا يدرك أصلا؛ الأول يسمى مجملا، والثاني متشابها، فهذه الأقسام متباينة قطعا بلا خلاف ، بخلاف الظاهر

(١) التلويح ٤١٢/١

والنص ، والمفسر ، والمحكم ، فإنها اختلف فيها فقيل بتباينها ؛ وقيل بتغايرها ؛ انتهى .

وأما الشافعي رحمه الله تعالى فلم يفرق بينها ، بل أطلق على الجميع لفظ المجمل ، ولا يجوز عنده تفسير المتشابه بالتفسير الذي فسر به الحنفية ؛ إذ يجوز عنده تأويل المتشابه ، فلا يجوز عنده تفسيره بتفسيرهم .

ويدل على ما ذكرنا ما وقع في الإتقان[1] أن المجمل ما لم تتضح دلالته ، وهو واقع في القرآن خلافاً لداود الظاهري ، وفي جواز بقائه مجملا أقوال: أصحها، لا يبقى المكلف بالعمل به ، بخلاف غيره ، ثم قال : اختُلف في آيات هل هي من قبيل المجمل أم لا، منها: (وأحلّ الله البيعَ وحرَّم الربا)[2] قيل إنها مجملة ، لأن الربا هو الزيادة ، وما من بيع إلا وفيه زيادة فافتقر إلى بيان ما يحلّ وما يحرم ؛ وقيل لا ، لأن البيع منقول شرعاً فحُمل على عمومه ما لم يقم دليل التخصيص .

وقال الماوردي : للشافعي في هذه الآية أربعة أقوال :

القول الأول : أنها عامة فإن لفظها لفظ عموم يتناول كلّ بيع ويقتضي إباحة كل بيع إلا ما خصّه الدليل ؛ وهذا القول أصحّها عند الشافعي وأصحابه ؛ لأنه صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن بيوع كانوا يعتادونها ولم يبين الجائز ، فدل على أن الآية تناولت

(١) الإتقان ١٨/٢ — ٢٠
(٢) ٢٧٥ البقرة ٢

إباحة جميع البيوع إلا ما خصّ منها ، فبين صلى الله عليه وآله وسلم المخصوص .

وقال : فعلى هذا فى العموم قولان :

أحدهما : أنه عموم أريد به العموم ، وإن دخله[1] التخصيص .

وثانيهما : أنه عموم أريد به الخصوص .

قال : والفرق بينهما أن البيان فى الثانى متقدم على اللفظ ، وفى الأول متأخر عنه مقترن به .

قال : وعلى القولين يجوز الاستدلال بالآية فى المسائل المختلف فيها ، ما لم يقم دليل تخصيص .

والقول الثانى : أنها مجملة لا يعقل منها صحة بيع من فساده إلا ببيان النبى صلى الله عليه وآله وسلم .

قال: ثم[2] [هل] هى مجملة بنفسها أم بعارض ما نهى عنه من البيوع؟ وجهان ؛ وهل الإجمال فى المعنى المراد دون لفظها ، لأن البيع لفظه اسم لغوى معناه معقول ، لكن لما قام بإزائه من السنة ما يعارضه تدافع العمومان ، ولم يتعين المراد إلا ببيان السنة فصار مجملا لذلك دون اللفظ ، وفى اللفظ أيضاً لأنه لما لم يكن المراد منه ما وقع عليه الاسم وكانت له شرائط غير معقولة فى اللغة كان مشكلا أيضاً [هو][3] وجهان .

قال وعلى الوجهين لا يجوز الاستدلال بها على صحة بيع وفساده ، وإن دلت على صحة البيع من أصله قال

(١) فى الأصول : دخل

(٢) التكملة عن الأتقان

(٣) فى الأصول : هو

وهذا هو الفرق بين العموم والمجمل ، حيث جاز الاستدلال بظاهر العموم ولم يجز الاستدلال بظاهر المجمل .

والقول الثالث : أنها عامة مجملة معا ؛ واختلف فى وجه ذلك على أوجه :

أحدها: أن العموم فى اللفظ والإجمال فى المعنى[1] .

الثانى : أن العموم فى (وأحل الله البيع) والإجمال فى (وحرم الربا) .

الثالث : أنه كان مجملاً فلما بيّنه النبى صلى الله عليه وآله وسلم صار عاما فيكون داخلاً فى المجمل قبل البيان وفى العموم بعد البيان؛ فعلى هذا يجوز الاستدلال بظاهرها فى البيوع المختلف فيها .

والقول الرابع : أنها تناولت بيعاً معهوداً ونزلت بعد أن أحلّ النبى صلى الله عليه وآله وسلم بيوعاً وحرّم بيوعاً ؛ فاللام للعهد ؛ فعلى هذا لا يجوز الاستدلال بظاهرها ؛ انتهى كلام الإتقان .

تنبيه : فهم من كلام الحنفية أن المجمل هو اللفظ الموضوع وهو ظاهر ، وفهم مما وقع فى الإتقان أن المجمل يتناول الفعل أيضاً .

ويؤيده ما فى العضدى[2] وحاشيته للسعد التفتازانى ما حاصلهما : أن المجمل ما لم يتضح دلالته، أى ما له دلالة غير واضحة ؛ فخرج المهمل إذ ليس له دلالة على المعنى أصلا .

(١) فيكون اللفظ عاماً مخصوصاً والمعنى مجملا لحقه التفسير

(٢) العضدى وحاشيته ١٥٨/٢

وهو يتناول القول ، والفعل ، والمشترك ، والمتواطىء فإن الفعل قد يكون مجملا كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد ، فإنه محتمل للجواز والسهو فكان مجملا بينهما .

وأما من عرفه بأنه اللفظ الذى لا يفهم منه عند الإطلاق شيء فقد عرف المجمل الذى هو من أقسام المتن الذى هو لفظ ؛ ولا يرد المهمل إذ المتن هو اللفظ الموضوع .

وأراد بالشيء المعنى اللغوى ، أى ما يمكن أن يُعلَم ويُخبَر به ، لا الموجود ؛ فلا يرد أن « المستحيل » على هذا ينبغى أن يكون مجملا لأن المفهوم منه ليس بشيء مع أنه ليس بمجمل لوضوح مفهومه .

والمراد بفهم الشيء فهمه على أنه مراد ، لا مجرد الخُطور بالبال ، فلا يرد أن التعريف غير منعكس ؛ لجواز أن يفهم من المجمل أحد محاملة ، لا بعينه ، كما فى المشترك ، انتهى وفى ظاهر هذا الكلام دلالة أيضاً على عدم التفرقة بينه و بين الخفى والمشكل والمتشابه .

فائدة : قد يسمى المجمل بالمبهم أيضا ؛ يدل عليه ما وقع فى الإتقان[1] من أنه قال ابن الحصّار : من الناس من جعل المجمل والمحتمل بإزاء شيء واحد ؛ قال : والصواب أن المجمل اللفظ الذى لا يفهم منه المراد ؛ والمحتمل اللفظ الواقع بالوضع الأول على معنيين فصاعداً ، سواء كان حقيقة فى كلها أو بعضها ، قال : فالفرق بينهما أن المحتمل يدل على أمور معروفة ؛ واللفظ المشترك متردد بينها ، والمجمل لا يدل على أمر معروف مع القطع بأن الشارع لم يفوض لأحد بيان المجمل بخلاف المحتمل .

(١) الإتقان ٢/٢٠

فائدة : للإجمال أسباب :

منها : الاشتراك .

ومنها : الحذف نحو : (وَتَرْغَبُونَ أن تَنْكِحُوهُنَّ)[1] يحتمل فى وعن .

ومنها : اختلاف المرجع نحو ضرب زيد عمراً فضربته .

ومنها : احتمال العطف والاستئناف كقوله تعالى : (إلا الله والرَّاسِخُونَ فى العلم يقولون آمنا به)[2] .

ومنها : غرابة اللفظ .

ومنها : عدم كثرة الاستعمال نحو : (يلقون السَّمْع)[3] أى يسمعون : (فأصبح يُقلِّبُ كَفَّيْه)[4] أى نادما .

ومنها : التقديم والتأخير كقوله تعالى : (يسألونك كأنك حَفِيٌّ عنها)[5] أى يسألونك عنها كأنك حفى .

ومنها : قلب المنقول نحو : (طور سينين)[6] أى سيناء .

ومنها : التكرير القاطع لوصل الكلام فى الظاهر نحو : (لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لمن آمن منهم)[7] كذا فى الإتقان[8] .

(١) ١٢٧ النساء ٤
(٢) ٧ آل عمران ٣
(٣) ٢٢٣ الشعراء ٢٦
(٤) ٤٢ الكهف ١٨
(٥) ١٨٧ الأعراف ٧
(٦) ٢ التين ٩٥
(٧) ٧٥ الأعراف ٧
(٨) الإتقان ٢/١٩

(الجُمّل الـكبير) [عبارة عن إعداد الحروف بحساب أبجد ، يفهم هكذا من بعض رسائل الجَفر ، وجاء فى «هفت إقليم» لأحمد الرازى أن المراد بالجمل الصغير حساب أبجد ، والمراد بالجمل الـكبير أن يراعى فى الحساب اعتبار الحروف ملفوظة ، لأنه عبارة عن إسقاط الحرف الأول ، وما بقى بعد ذلك فبيناته يراعى فى حسابها الجمل الصغير ؛ انتهى كلامه . وفى لطائف اللغات على طريقين صغير وكبير ، فالمتعارف يسمى الجمل الصغير ، والـكبير هو الذى يحسبونه بالبينات ، وفى المنتخب: الجمل بضم الجيم وتشديد الميم المفتوحة ، هو حساب أبجد ، واشتهر أيضـاً بالتخفيف][1] .

(الجهل) بالفتح وسكون الهاء : فى اللغة [عدم العلم ، وعدم المعرفة][2] على ما فى المنتخب.

وعند المتكلمين يطلق بالاشتراك على معنيين :

الأول : الجهل البسيط ، وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما ، فلا يكون ضدا للعلم ، بل متقابلا له تقابل العدم والملـكة ، ويقرب منه السهو وكأنه جهل بسيط سببه عدم استثبات التصور حتى إذا نبه الساهى أدنى تنبيه ؛ وكذا الغفلة ، والذهول ؛ والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا .

قال الآمـدى : إن الذهول والغفلة والنسيان عبارات مختلفة لـكن يقرب أن تـكون معانيها متحدة وكلها معتادة العلم بمعنى أنه يستحيل اجتماعها معـه ؛ قال : والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدًّا له ، وإن لم يكن صفة إثبات .

وليس الجهل البسيط ضداً للجهل المركب ، ولا الشك ، ولا الظن ، ولا النظر ، بل يجامع كلاً منها ؛ لـكنه يضاد النوم والغفلة والموت ، لأنه عدم عما من شأنه أن يقوم به العلم ، وذلك غير متصور فى حالة النوم وأخواته ، وأما العلم فإنه يضاد جميع هذه الأمور المذكوره .

والثانى الجهل المركب : وهو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق ، سواء كان مستنداً إلى شبهة أو تقليد ، فليس الثبات معتبراً فى الجهل المركب ، كما هو المشهور فى الـكتب ، وإنما سمى مركباً لأنه يعتقد الشىء على خلاف ما هو عليه ، فهذا جهل بذلك الشىء ، ويعتقد أنه يعتقد على ما هو عليه ،

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« عبارتست از اعداد حروف بحساب ابجد يفهم هكذا من بعض رسائل الجفر .
ودر هفت اقليم احمد رازى آرد ومراد از جمل صغير حساب ابجد است ومراد از جمل كبير آنست كه حروف را ملفوظى اعتبار نمايند زيرا كه عبارتست از آنكه حرف اول ساقط كردا نيده مابقى را كه بنيات آنست بحسب جمل صغير اعتبار نمايندانتهى كلامه .
وفى لطائف اللغات حساب جمل بدو طريق است صغير وكبير آنچه متعارف است آنرا صغير كويند وكبير آنست كه باينات حساب كنند .
وفى المنتخب الجمل بضم جـيم وتشديد ميم مفتوحه حساب ابجد وبتخفيف نيز آمده چنانكه بشهور است »
(٢) نادانستن ونادانى

فهذا جهل آخر قد تركبا معاً ، وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما ؛ فإن الضدين : معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد ، وبينهما غاية الخلاف أيضاً .

وقالت المعتزلة ـ أى كثير منهم ـ هو مماثل للعلم فامتناع الاجتماع بينهما للمماثلة لا للمضادة ، كذا فى شرح المواقف[1] .

وفى شرح التجريد فى مبحث العلم : الجهل يطلق على معنيين :

أحدهما : يسمى جهلا بسيطاً ، وهو عدم العلم ، أو الاعتقاد ، عما من شأنه أن يكون عالما أو معتقداً ؛ وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة .

وثانيهما : يسمى جهلامركباً : وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما اعتقد عليه اعتقاداً جازما ، سواء كان مستنداً إلى شبهة أو تقليد ، وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الأعم .

(المجهول) وهو ما ليس بمعلوم ، قال السيد السند[2] ، فى حاشية المطالع : الأعدام المضافة إنما تتمايز بملكاتها ، ولا تنقسم إلا بانقسامها ؛ فكما أن المعلوم ينقسم إلى معلوم تصورى ، ومعلوم تصديقى ، كذلك ينقسم المجهول إلى مجهول تصورى أى مجهول إذا أدرك كان إدراكه تصوراً ؛ وإلى مجهول تصديقى ، أى مجهول إذ أدرك كان إدراكه تصديقاً ؛ والمجهول المطلق أى من جميع الوجوه لا يمكن الحكم عليه ، وتحقيقه يطلب من شرح المطالع وحواشيه.

ثم المجهول : كما يطلق على ما عرفت كذلك يطلق على معانٍ أخر .

منها الفعل الذى ترك فاعله وأقيم مفعوله مقام فاعله ؛ ويسمى فعل ما لم يسم فاعله أيضاً ، كضُرِب ويُضْرَب ؛ ويقابله المعلوم والمعروف كضَرَب ويَضْرِب ؛ وهذا مصطلح النحاة والصرفيين .

ومنها : ما هو مصطلح بلغاء الفرس [جاء فى جامع الصنائع أن المجهول حرف يعتبر فى اللفظ ساكنا ، وفى الوزن متحركا كالسين فى « آراسته » و « خواسته » والخاء فى « ساخته » و « برداخته » والمجهول عند الفرس يطلق أيضاً على الواو والياء إذا سكنتا وكانت حركة ما قبلهما مجانسة لهما ولم يشبعا فى النطق ، مثل الواو فى « بوسه » والياء فى « تيشه » وإذا أشبع الحرف فى النطق سمى معروفاً ؛ مثل الواو فى « بود » والياء فى « تير » وقد ورد هذا الاصطلاح فى معجم جها نگيرى كثيراً وبعبارة أخرى المعروف هو ما تشبع فيه الضمة التى قبل الواو والكسرة التى قبل الياء ، والمجهول ، هو ما لا تشبع فيه هذه الحركة من حيث إن الياء المجهولة كانت فى الأصل ألفا ، ثم صارت بعد الإمالة ياء ، وقفيت هذه الياء مع كلمات عربية اشتهرت بالإمالة فى الفارسية مثل « حجيب » و « شكيب » .

(١) شرح المواقف ١٠٣/١
(٢) حاشية شرح المطالع للسيد الشريف ص ٢١

واعلم أن المعروف والمجهول إنما هو فى الحقيقة صفة لحركة ما قبل الواو والياء ويقال للواو أو الياء مجهولا أو معروفاً باعتبار حركة ما قبله [(١) ، كذا فى منتخب تكميل الصناعة .

ومنها : ما هو مصطلح المحدثين والأصوليين وهو الراوى الذى لا يعرف هو أو لا يُعرف فيه تعديل ولا تجريح معيّن ، ويقابله المعروف .

قالوا سبب جهالة الراوى أمران :

أحدهما : أن الراوى قد تكثر نعوته من اسم ، أو كنية ، أو لقب ، أو صفة أو حرفة ، أو نسب ، فيشتهر بشىء منها فيُذكر بغير ما اشتهر به لغرض مّا ، فيُظن أنه آخر فيحصل الجهل .

وثانيهما : أن الراوى قد يكون مقلاً من الحديث فلا يكثر الأخذ عنه ، فإن لم يسمّ الراوى بأن يقول أخبرنى فلان أو رجل سُمى مبهما ، وإن سمى الراوى وانفرد راوٍ واحد بالرواية عنه ، فهو مجهول العين ؛ وبهذا عرّف ابن عبد البر.

وقال الخطيب : مجهول العين هو كل من لم يعرفه العلماء ، ولم يعرف حديثه إلا من جهة راو واحد ؛ واعترض عليه بأن البخارىّ ومسلما قد خرّجا عن مرداس ولم يخرّج عنه غير قيس بن أبى حازم ، فدل على خروجه من الجهالة برواية واحدٍ ، وأجيب بأن مرداساً صحابى ، والصحابة كلهم عدول فلا يضر الجهل بأعيانهم ؛ وبأن الخطيب يشترط فى الجهالة عدم معرفة العلماء ، وهو مشهور عند أهل العلمّ .

وإن روى عنه اثنان فصاعداً ، ولم يوثق فهو مجهول الحال ، لأن جهالة العين ارتفعت برواية اثنين إلا أنه ما لم يوثق به يبقى مجهول الحال ، ويسمى بالمستور أيضاً .

وهو على قسمين : مجهول العدالة ظاهراً وباطنا ؛ ومجهول العدالة باطناً فقط ؛ وابن الصلاح وغيره سمى القسم الأخير بالمستور ؛ كذا فى شرح النخبة وشرحه(١) ، ويؤيده ما فى خلاصة الخلاصة :المجهول

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« در جامع الصنائع گويند مجهول حرفيست كه در گفتن ساكن بود ودر وزن متحرك چون سين آراسته وخواسته وخاىٔ ساخته وپرداخته . انتهى .

ونيز أهل فرس مجهول را طلاق كنند برواو ويا كه ساكن باشند وحركت ماقبل مجانس ايشان باشد ودر خواندن ناتمام باشند چون واو بوسه وياى تيشه واگردر خوان ناتمام نباشند معروف نامند چون واو بود وياء تير .

ودر جيها نكيرى اين اصطلاح بسيار جاواقع شده وبعبارت ديگر معروف آنست كه ضمهٔ ماقبل واو وكسرهٔ ماقبل يارا اشباع كنند ومجهول آنست كه اشباع نكنند بجهت آنكه ياى مجهول بدان ماند كه در اصل الف بوده باشد وبواسطهٔ اماله ياشده باشد واين يارا باكلمات غربى كه امالهٔ آن در فارس مشهور است قافيه كنند چون لفظ حبيب وشكيب .

بدانكه معروف ومجهول فى الحقيقيت حضت حركت ماقبل واو ويا است وواو ويا راكه مجهول ومعرف ميكويند باعتبار حركت ماقل است » .

(١) شرح النخبة ١٤٩ — ١٥٤

ثلاثة أقسام : الأول المجهول ظاهراً وباطنا ؛ والثانى المجهول باطنا هو المستور ، والثالث المجهول ، هو عند المحدثين كمن لم يعرف حديثه إلا من راوٍ واحد.

(مجهول النسب) وهو فى الشرع شخص جهل نسبه فى البلدة التى هو فيها كما فى القنية، وقيل: ماجهل نسبه فى بلد تولد فيه ، وإن عرف نسبه فيه ، فهو معروف النسب كما فى عتاق الكفاية ، كذا فى جامع الرموز فى كتاب الإقرار[1] .

(المجهولية) : هى فرقة من الخوارج العجاردة ، مذهبهم كمذهب الخازمية ، إلا أنهم قالوا : معرفة الله تكفى ببعض أسمائه ؛ فمن عرفه كذلك فهو عارف به مؤمن ، وفعل العبد مخلوق له .

(الجاهلية) هو الزمان الذى قبل البعثة ؛ وقيل : ما قبل فتح مكة ، كذا فى شرح النخبة فى تعريف المخضرمين فى بيان الحديث المرفوع والموقوف والمقطوع[2] .

(تجاهل العارف) : هو عند أهل البديع من المحسنات المعنوية ، تعريفه كما سماه السكاكى[3] هو سوق المعلوم مساق غيره كنكتة ؛ قال السكاكى: لا أحب تسميته بالتجاهل لوروده فى كلام الله تعالى .

والنكتة كالتحقير فى قوله تعالى حكاية عن

(١) جامع الرموز ٣/٤٥٧
(٢) شرح النخبة ١٨٦
(٣) المفتاح ١٨٠

الكفار (هل ندلكم على رجل ينبئكم إذا مُزِّقتم كل ممزق)[1] الآية يعنون محمداً صلى الله عليه وآله وسلم ؛ كأن لم يكونوا يعرفون منه إلا أنه رجل مّا ، وهو عندهم أظهر من الشمس ، وكالتعريض نحو : (إنا أو إياكم لعلى هدًى أو فى ضلال مبين)[2] ، وكغير ذلك من الاعتبارات كذا فى المطول[3] .

ومثاله فى الكلام الفارسى هذا البيت :

[أيها أشد اضطرابا الزمن أم طرتك أم حالى وأيها أصغر حجما الذرة أم فمك أم قلبى الحزين][4] .

(المتجاهلية) : [وهى فرقة من المتصوفة المبطلة التى تلبس لباس الفسوق تفعل أفعال الفساق ، وتقول مرادنا دفع الرياء ؛ وهذا كله عين الضلال][5] كذا فى توضيح المذاهب .

* * *

(١) ٧ سبأ ٣٤
(٢) ٢٤ سبأ ٣٤
(٣) المطول ٣٥٩
(٤) بيت شعر فارسى فى الأصل نصه :
روزكار آشفة تر يازلف تويا كارمن
ذره كمتر يادهانت يادل غمخوار من
عبارة فارسية فى الأصل نصها :
(٥) «وآن فرقه ايست از متصوفه مبطله كه لباس فاسقانه پوشندوا فعال فساق كنند وكويند مراد مادفع رياست واين همه عين ضلالت است » .

فصل الميم

(الجُذَام) بالضم والذال المعجمة المخففة مشتق من الجذم ، وهو القطع وهى علة رديئة تحدث من انتشار المرة السوداء فى البدن كله ، فيفسد مزاج الأعضاء وتتغير هيئاتها ، وربما يتفرق فى آخرها اتصالها .

قال القرشي : السوداء إذا انتشرت فى البدن كله فإن عفنت أوجبت حمى الربع ، وإن اندفعت إلى الجلد أوجبت اليرقان الأسود ، وإن تراكمت أوجبت الجذام ، كذا فى بحر الجواهر .

(الجِرم) بالكسر وسكون الراء المهملة هو الجسم إلا أن أكثر استعماله فى الأجسام الفلكية .

وقال السيد السند فى شرح الملخص : الجرم هو الجسم وقد يخص بالفلكيات ، انتهى .

والأجرام الجمع .

(الأجرام الأثيرية) هى الأجسام الفلكية مع ما فيها ، وتسمى عالماً علوياً أيضاً ، كذا ذكر الفاضل عبد العلى البرجندى[1] فى بعض تصانيفه .

وجرم الكوكب يطلق أيضاً على نوره فى الفلك ويجىء مشروحا فى لفظ الاتصال فى فصل اللام من باب الواو .

ويسمى نصف الجرم أيضاً فإن جرم الشمس مثلا خمس عشرة درجة مما قبلها وكذا مما بعدها ولا شك أنه نصف المجموع مما قبلها ومما بعدها ، كذا فى كفاية التعليم .

(الجَرسام) بالفتح هو البرسام ، كذا فى بحر الجواهر ، وقد سبق فى فصل الميم من باب الباء الموحدة .

(الجسم) بالكسر وسكون السين المهملة فى اللغة [الجرم وكل شىء عظيم الخلقة][1] كما فى المنتخب .

وعند أهل الرمل اسم لعنصر الأرض : [وهى ثمانى طبقات كما سيرد فى لفظ (مطلوب) فى فصل الباء الموحدة من باب الطاء المهملة ، ويسمون تراب الشخص الجسم الأول وتراب عتبة الداخل الجسم السابع][2] وعند الحكماء يطلق بالاشتراك اللفظى على معنيين .

أحدهما : ما يسمى جسما طبيعيا لكونه يُبحث عنه فى العلم الطبيعى ، وعرف بأنه : جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة .

وإنما اعتبر فى حده الفرض دون الوجود لأن الأبعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما فى الكرة ، والأسطوانة

---

(١) عبد ساقطة من الأصول

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« تن وهرچيز عظيم خلقت » .
(٢) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« وآن هشت خاك اندو چنانكه در لفظ مطلوب در فصل باى موحده ازباب طاى مهملة مذكور خواهد شريس فالك آنكس راجسم اول گويند تاخاك عتبة الداخل كه جسم هفتم است » .

والمخروط المستديرين ، وإن كانت موجودة فيه بالفعل كما فى المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الأبعاد الموجودة فيه ، لأنها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها .

واكتفى بإمكان الفرض ، لأن مناط الجسمية ليس فرض الأبعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الأبعاد فيه ، بل مناطها مجرد إمكان الفرض سواء فرض أو لم يفرض .

ولا يرد الجواهر المجردة لأنا لا نسلم أنه يمكن فرض الأبعاد فيها ، بل الفرض محال ، كالمفروض على قياس ما قيل فى الجزئى والكلى .

وتصوير فرض الأبعاد المتقاطعة أن تفرض فى الجسم بعداً مّا ، كيف اتفق وهو الطول ، ثم بعداً آخر فى أى جهة شئت من الجهتين الباقيتين مقاطعاً له بقائمة ، وهو العرض ، ثم بعداً ثالثاً مقاطعاً لهما على زوايا قائمة ، وهو العمق .

وهذا البعد الثالث لا يوجد فى السطح فإنه يمكن أن يفرض فيه بُعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن أن يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للأولين إلا على حادة ومنفرجة .

وليس قيد التقاطع على زوايا قوائم لإخراج السطح كما توهمه بعضهم ؛ لأن السطح عرض ، نخرج بقيد الجوهر ؛ بل لأجل أن يكون القابل للأبعاد الثلاثة خاصة للجسم ، فإنه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له.

فإن قيل : كيف يكون خاصة للجسم الطبيعى مع أن التعليمى مشارك له فيه .

أجيب : بأن الجسم الطبيعى تعرض له الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على قوائم فتكون خاصة له والتعليمى غير خارج عنه تلك الأبعاد الثلاثة لأنها مقومة له .

وبالجملة ، فهذا حدٌ رسمى للجسم ، لا حدّ ذاتى ، سواء قلنا إن الجوهر جنس للجواهر أو لازم لها القابل للأبعاد الثلاثة إلى آخره . من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات ؛ لأنه إما أمر عدمى فلا يصلح أن يكون فصلا ذاتياً للجسم الذى هو من الحقائق الخارجية ؛ وإما وجودى ولا شك فى قيامه بالجسم فيكون عرضاً ، والعرض لا يقوّم الجوهر فلا يصح كونه فصلا أيضاً ، كيف والجسم معلوم بداهة لا بمعنى أنه محسوس صرف ، لأن إدراك الحواس مختص بسطوحه وظواهره ، بل بمعنى أن الحس أدرك بعض أعراضه كسطحه ، وهو من مقولة الكم ، ولونه وهو من مقولة الكيف ، وأدى ذلك إلى العقل فحكم العقل بعد ذلك بوجود ذات الجسم حكما ضروريا غير مفتقر إلى تركيب قياسى .

إن قيل هذا الحد صادق على الهيولى التى هى جزء الجسم المطلق لكونها قابلة للأبعاد .

قلنا : ليست قابلة لها بالذات ، بل بواسطة الصورة الجسمية ، والمتبادر من الحد إمكان فرض الأبعاد نظراً إلى ذات الجوهر ، فلا يتناول ما يكون بواسطة.

فإن قلت : فالحد صادق على الصورة الجسمية فقط ، قلنا : لا بأس بذلك لأن الجسم فى بادىء الرأى هو

هذا الجوهر الممتد فى الجهات أعنى الصورة الجسمية ، وأما أن هذا الجواهر قائم بجوهر آخر فما لا يثبت إلا بأنظار دقيقة فى أحوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه .

وثانيهما: ما يسمى جسما تعليميا ، إذ يُبحث عنه فى العلوم التعليمية أى الرياضية ، ويسمى ثخنا أيضاً كما سبق فى باب الثاء المثلثة .

وعرفوه بأنه كمٌّ قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة ؛ والقيد الأخير للاحتراز عن السطح لدخوله فى الجنس الذى هو الكم .

قيل : الفرق بين الطبيعى والتعليمى ظاهر ؛ فإن الشمعة الواحدة مثلا يمكن تشكيلها بأشكال مختلفة تختلف مساحة سطوحها فيتعدد الجسم التعليمى ، وأما الجسم الطبيعى ففى جميع الأشكال أمر واحد ؛ ولو أريد جمع المعنيين فى رسم يقال هو : القابل لفرض الأبعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ، ولايذكر الجواهر ولا الكم .

التقسيم : الحكماء قسموا الجسم الطبيعى تارة إلى مركب يتألف من أجسام مختلفة الحقائق كالحيوان ، وإلى بسيط وهو ما لا يتألف منها كالماء .

وقسموا المركب إلى تام وغير تام ، والبسيط إلى فلكى وعنصرى .

وتارة إلى مؤلف يتركب من الأجسام سواء كانت مختلفة كالحيوان ، أو غير مختلفة كالسرير المركب من القطع الخشبية المتشابهة فى الماهية ، وإلى مفرد لا يتركب منها .

قال فى العلمى حاشية شرح هداية الحكمة : والنسبة بين هذه الأقسام أن المركب مباين للبسيط الذى هو أعم مطلقا من المفرد ، إذ مالا يتركب من أجسام مختلفة الحقائق قد لا يتركب من أجسام أصلا ، وقد يتركب من أجسام غير مختلفة الحقائق .

وبالجملة ، فالمركب مباين للبسيط وللمفرد أيضاً ، فإن مباين الأعم مباين الأخص ، والمركب أخص مطلقا من المؤلف ، إذ كل ما يتركب من أجسام مختلفة الحقائق مؤلف من الأجسام بلا عكس كلى ، والبسيط أعم من وجه من المؤلف لتصادقهما فى الماء مثلا وتفارقهما فى المفرد المباين للمؤلف ، وفى المركب .

وأما عند المتكلمين ، فعند الأشاعرة منهم : هو المتحيز القابل للقسمة فى جهة واحدة أو أكثر ، فأقل ما يتركب منه الجسم جوهران فردان ، أى مجموعهما لا كل واحد منهما .

وقال القاضى: الجسم هو كل واحد من الجوهرين، لأن الجسم هو : الذى قام به التأليف اتفاقاً ، والتأليف عرض لا يقوم بجزأين على أصول أصحابنا ، لامتناع قيام العرض الواحد الشخصى بالكثير ، فوجب أن يقوم بكل من الجوهرين المؤلفين على حدة فهما جسمان لا جسم .

وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً إلى أن لفظ الجسم

يطلق على ما هو مؤلف فى نفسه أى فيما بين أجزائه الداخلة فيه ؛ أو يطلق على ما هو مؤلف مع غيره ، كما توهمه الآمدى ، بل هو نزاع فى أمر معنوى هو أنه هل يوجد ثمة — أى فى الجسم — أمر موجود غير الأجزاء ، هو الاتصال والتأليف ، كما يثبته المعتزلة ، أو لا يوجد ؟

فجمهور الأشاعرة ذهبوا إلى الأول فقالوا : الجسم هو مجموع الجزأين .

والقاضى : إلى الثانى فحكم أن كل واحد منهما جسم .

وقالت المعتزلة : الجسم هو الطويل ، العريض، العميق .

واعترض عليه الحكماء بأن الجسم ليس جسما بما فيه من الأبعاد بالفعل ؛ وأيضاً إذا أخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلناطولها ذراعاوعرضها أصبعين مثلا فقد زال ما كان ، وجسميتها باقية بعينها ، وهذا غير وارد لأنه مبنى على إثبات الكمية المتصل[1] ، وأما على الجزء وتركب الجسم منه ، كما هو مذهب المتكلمين ، فلم يحدث فى الشمعة شىء لم يكن ، ولم يزل عنهاشىء قد كان، بل انقلبت الأجزاء الموجودة من الطول إلى العرض أو بالعكس .

أو نقول : المراد[2] أنه يمكن أن يفرض فيه طول وعرض وعمق ، كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة .

ثم اختلف المعتزلة بعد اتفاقهم على ذلك الحد فى أقل ما يتركب منه الجسم من الجواهر المفردة .

فقال النظام : لا يتألف الجسم إلا من أجزاء غير متناهية .

وقال الجبّائى : يتألف الجسم من أجزاء ثمانية بأن يوضع جزءان فيحصل الطول ، وجزءان آخران على جنبه فيحصل العرض ، وأربعة أخرى فوق تلك الأربعة فيحصل العمق .

وقال العلاف : من ستة ، بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة .

والحق أنه يمكن من أربعة أجزاء بأن يوضع جزءان ويجنب أحدهما ثالث وفوقه جزء آخر وبذلك يتحصل الأبعاد الثلاثة ؛ وعلى جميع التقادير فالمركب من جزأين أو ثلاثة ليس جوهراً فرداً ، ولاجسما عندهم سواء جوزوا التأليف أم لا .

وبالجملة فالمنقسم فى جهة واحدة يسمونه خطًّا ، وفى جهتين سطحا ؛ وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم ، وداخلتان فى الجسم عند الأشاعرة .

والنزاع لفظى ؛ وقيل معنوى .

ووجه التطبيق بين القولين على ما ذكره المولوى عبد الحكيم فى حاشية شرح المطالع أن المراد أن

---

(١) فى الأصول المتصلة ، والمقصود كون الجسم متصلا واحداً فى نفسه لا متصل فيه بالفعل .

(٢) أى المراد بقولهم الطويل العميق العريض

ما يسميه كل أحد بالجسم ويطلقه ، هل يكفى فى حصوله الانقسام مطلقاً أو الانقسام فى الجهات الثلاث؟ فالنزاع لفظى بمعنى أنه نزاع فى ما يطلق عليه لفظ الجسم ؛ وليس لفظياً بمعنى أن يكون النزاع راجعا إلى مجرد اللفظ والاصطلاح لا فى المعنى ، انتهى .

وما عرّفه به بعض المتكلمين كقول الصالحية من المعتزلة : الجسم هو القائم بنفسه .

وقول بعض الكرامية هو الموجود .

وقول هشام هو الشىء ، فباطل لانتقاض الأول بالبارى تعالى والجوهر الفرد ، وانتقاض الثانى بهما وبالعرض أيضاً ، وانتقاض الثالث بالثلاثة أيضاً .

على أن هذه الأقوال لا تساعد عليها اللغة، فإنه يقال: زيد أجسم من عمرو ، أى أكثر ضخامة ، وانبساط أبعاد ، وتأليف أجزاء ؛ فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبىء عن التركيب والتأليف ، وليس فى هذه الأقوال إنباء عن ذلك .

وأما ماذهب إليه النجار والنظام[1] من المعتزلة من أن الجسم مجموع أعراض مجتمعة وأن الجواهر مطلقاً أعراض مجتمعة فبطلانه أظهر .

فائدة : قال المتكلمون الأجسام متجانسة بالذات أى متوافقة الحقيقة لتركبها من الجواهر الفردة ، وأنها متماثلة لا اختلاف فيها ، وإنما يعرض الاختلاف ، لا فى ذاتها ، بل مما يحصل فيها من الأعراض بفعل القادر المختار ، هذا ما قد أجمعوا عليه ، إلا النظام ، فإنه يجعل الأجسام نفس الأعراض ، والأعراض مختلفة بالحقيقة فتكون الأجسام على رأيه أيضاً كذلك وقال الحكماء بأنها مختلفة الماهيات .

فائدة : الجسم المركب لا شك فى أن أجزاءه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية ؛ وأما الجسم البسيط فقد اختُلف فيه ؛ فذهب جمهور الحكماء إلى أنه غير متألف من أجزاء بالفعل بل بالقوة ؛ فإنه متصل واحد فى نفسه كما هو عند الحس ، لكنه قابل لانقسامات غير متناهية على معنى أنه لا تنتهى القسمة إلى حد لا يكون قابلاً للقسمة ؛ وهذا كقول المتكلمين إن الله تعالى قادر على المقدرات الغير المتناهية ، مع قولهم بأن حدوث ما لا نهاية محال ، فكما أن مرادهم أن قادريته تعالى لا تنتهى إلى حد إلا ويصح منه الإيجاد بعد ذلك ، فكذلك الجسم لا يتناهى فى القسمة إلى حد إلا ويتميّز فيه طرف عن طرف ، فيكون قابلا للقسمة الوهمية .

---

(١) هكذا وقع فى المواقف الذى نقل عنه المصنف وقد استدرك التفتازانى فى شرح المقاصد (١/٢٩٨) وتابعه عبد الحكيم فى حاشيته (٢/١٩٩) على ماورد فى المواقف من أن الجسم ليس مجموع أعراض مجتمعة خلافاً للنظام والنجار، فبين التفتازانى أن ذلك ليس على ماينبغى والصواب مكان النظام ضرار على ما فى سائر الكتب ثم قال : ويمكن أن يقال الكلام فيما هو جسم اتفاقاً أعنى المتحيز الذى له الأبعاد الثلاثة، والنظام يجعله مجموع لون وطعم ورائحة ونحو ذلك مما هو من قبيل الأعراض فى الواقع = وإن كان هو يسميها جواهر بل أجساما ، فوافق النجار فى المعنى وخالف القوم إلخ .

وذهب بعض قدماء الحكماء وأكثر المتكلمين من المحدثين إلى أنه مركب من أجزاء لا تتجزى موجودة فيه بالفعل متناهية .

وذهب بعض قدماء الحكماء كانكساقراطيس ، والنظام من المعتزلة ، إلى أنه مؤلف من أجزاء لا تجزى موجودة بالفعل غير متناهية .

وذهب بعض كمحمد الشهرستانى ، والرازى إلى أنه متصل واحد فى نفسه ، كما هو عند الحس قابل لانقسامات متناهية .

وذهب ديمقراطيس وأصحابه إلى أنه مركب من بسائط صغار متشابهة الطبع ، كل واحد منها لا ينقسم فكاً ، أى بالفعل ، بل وهماً ونحوه ، وتألفها إنما يكون بالتماس والتجاور لا بالتداخل كما هو مذهب المتكلمين .

وذهب بعض القدماء من الحكماء إلى أنه مؤلف من أجزاء موجودة بالفعل ، متناهية قابلة الانقسام كالخطوط ، وهو مذهب أبى البركات البغدادى فإنهم ذهبوا إلى[1] تركب الجسم من السطوح ، والسطوح من الخطوط ، والخطوط من النقط .

فائدة : اختُلف فى حدوث الأجسام وقدمها ؛ فقال المِلّيون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس إلى أنها محدثة بذاتها وصفاتها ؛ وهو الحق .

(١) كذا فى الأصول، ولعل قال ضمن معنى ذهب

وذهب أرسطو ومن تبعه كالفارابى ، وابن سينا إلى أنها قديمة بذواتها وصفاتها ؛ قالوا : الأجسام إما فلكيات أو عنصريات .

أما الفلكيات فإنها قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية ، وأعراضها المعينة من الأشكال والمقادير إلا الحركات والأوضاع المشخصة فإنها حادثة قطعا ، وأما مطلق الحركة والوضع فقديمة أيضا .

وأما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها ، لأن المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التى هى طبيعة واحدة نوعية لا تختلف إلا بأمور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب أفرادها أزلا وأبداً .

وقديمة بصورها النوعية بجنسها لأن مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بأسرها ، بل لا بد أن تكون معها واحدة منها ، لكن هذه متشاركة فى جنسها دون ماهيتها النوعية ؛ فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعها ؛ نعم الصورة المشخصة فيهما أى فى الصورة الجسمية والنوعية والأعراض المختصة المعينة محدثة ، ولا امتناع فى حدوث بعض الصور النوعية .

وذهب من تقدم أرسطو من الحكماء إلى أنها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها ؛ وهؤلاء قد اختلفوا فى تلك الذوات القديمة ؛ فمنهم من قال : إنه جسم ؛ واختلف فيه .

فقيل : إنه الماء ، ومنه إبداع الجواهر كلها من السماء والأرض وما بينهما .

وقيل : الأرض ، وحصل البواقي بالتلطيف .

وقيل : النار ، وحصل البواقي بالتكثيف .

وقيل : البخار وحصلت العناصر بعضها بالتلطيف وبعضها بالتكثيف .

وقيل : الخليط من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك ، فإذا اجتمع من جنس متشابه له قدر محسوس ظُن أنه قد حدث ، ولم يحدث ، إنما حدث الصورة التي أوجبها الاجتماع ، ويجيء في لفظ العنصر أيضا في فصل الراء من باب العين المهملتين .

ومنهم من قال: إنه ليس بجسم واختُلف فيه ماهو .

فقالت الثنوية من المجوس : النور والظلمة ، وتولّد العالم من امتزاجهما ؛ وقال الحرمانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة: النفس والهيولى ، وقد عشقت النفس الهيولى[1] لتوقف كمالاتها على الهيولى ، فحصل من اختلاطهما المكونات ؛ وقيل : هي الوحدة فإنها تحيزت وصارت نقطاً واجتمعت النقط خطاً ، والخطوط سطحا ، والسطوح جسما .

وقد يقال: أكثر هذه الكلمات رموز لايفهم من ظواهرها مقاصدهم .

وذهب جالينوس إلى التوقف ، حكي أنه قال في مرضه الذي مات فيه لبعض تلامذته : أكتب عني أني ماعلمت أن العالم قديم أو محدث ، وأن النفس الناطقة هي المزاج أو غيره .

وأما القول بأنها حادثة بذواتها وقديمة بصفاتها فلم يقل به أحد لأنه ضروري البطلان .

فائدة : الأجسام باقية خلافاً للنظام ، فإنه ذهب إلى أنها متجددة آنا فآنا كالأعراض ، وإن شئت توضيح تلك المباحث فارجع إلى شرح المواقف[1] وشرح الطوالع .

(الأجسام المختلفة الطبائع) العناصر وما يتركب منها من المواليد الثلاثة والأجسام البسيطة المستقيمة الحركة التي مواضعها الطبيعية داخل جوف فلك القمر يقال لها باعتبار أنها أجزاء للمركبات أركان ، إذ ركن الشيء هو جزؤه ؛ وباعتبار أنها أصول لما يتوقف منها اسطقسات وعناصر ، لأن الأسطُقُس هو الأصل بلغة اليونان وكذا العنصر بلغة العرب ، إلا أن إطلاق الاسطقسات عليها باعتبار أن المركبات تتألف منها وإطلاق العناصر باعتبار أنها تنحل إليها ؛ فلوحظ في إطلاق لفظ الاسطقس معنى الكون ، وفي إطلاق لفظ العنصر معنى الفساد ؛ كذا في تعريفات السيد الجرجاني[2] .

(الجسماني) هو الشيء الحال في الجسم ، كما في شرح المواقف في المقصد الخامس من مرصد الماهية .

---

(١) في ل و د بالهيولى

(١) شرح المواقف ٢/١٩٣ وما يليها

(٢) التعريفات ص ٤

(الجسم) عند المهندسين يطلق على شكل يحيط به سطح واحد ، أو أكثر كما يجيء فى فصل اللام من باب الشين المعجمة .

و بعبارة أخرى : الجسم ماله طول وعرض وسمك أى عمق ، وحاصله الجسم التعليمى .

وعلى عدد يجتمع من ضرب عدد فى عدد مسطح ، ويحيط به ثلاثة أعداد هى أضلاعه ؛ فهو أعم من العدد المكعب لأن كل مكعب يصدق عليه أنه هو الحاصل من ضرب عدد فى عدد مسطح بناء على أن المسطح أعم من المربع كما إذا ضربت ثلاثة فى اثنين ثم الحاصل فى الأربعة فالحاصل ، وهو أربعة وعشرون ، مجسم .

هذا خلاصة ما فى تحرير اقليدس وحواشيه .

والمجسمات المتشابهة المتساوية هى التى تحيط بها سطوح متشابهة متساوية لعدة متساوية ، فإن لم يعتبر تساوى السطوح فهى متشابهة فقط ، كذا فى صدر المقالة الحادية عشر من تحرير اقليدس .

(المُجَسِّمة) فرقة يقولون : إن الله جسم حقيقة ، فقيل هو مركب من لحم ودم ، كما قال مقاتل ابن سليمان وغيره .

وقيل : هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه .

ومنهم من يبالغ : ويقول إنه على صورة إنسان ، فقيل شاب أمرد جعد قطط[1] .

(١) أى شديد الجعودة

وقيل : هو شيخ أشمط الرأس واللحية ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً .

والكرامية قالوا : هو جسم ، أى موجود ، وقال قوم منهم : هو جسم أى قائم بنفسه ، فلا نزاع بيننا معاشر الأشاعرة ، و بينهم إلا فى التسمية ، كذا فى شرح المواقف[1] ، فى مبحث أن الله تعالى ليس بجسم .

(الجم) : عند أهل العروض اجتماع العقل والخرم كما فى رسالة قطب الدين السرخسى ، وهكذا فى عنوان الشرف ، و بعض رسائل العروض العربى ، إلا أنه ذكر فيهما الجم بفك الإدغام .

وفى كنز اللغات : الجم بالفتح [ترك ركوب الحصان][2] ، والمناسبة بين المعنى اللغوى والاصطلاحى أظهر .

وفى المنتخب الجَمَم بفتحتين [كون البناء بدون شرفات][3] والمناسبة بين المعنيين حينئذ ظاهرة .

(الجهمية) فرقة هم جبرية خالصة وقد سبق فى فصل الراء المهملة من هذا الباب .

***

(١) شرح المواقف ٢/٣٤٠

(٢) بالفارسية « ترك كردن سوارى نيسته »

(٣) بالفارسية « بى كنكوى شدن عمارت »

فصـــل النون

(الجن) بالكسر وتشديد النون خلاف الإنس، الواحد منه جنّى بكسرتين ، كذا فى الصراح .

وفى تهذيب الكلام : زعم الحكماء أن الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية ، والجن أرواح مجردة لها تصرف فى العنصريات ، والشيطان القوة المتخيلة ، ولا يمتنع ظهور الكل أى الملائكة والجن والشياطين على بعض الأبصار ، وفى بعض الأحوال ؛ انتهى .

اعلم أن الناس قديماً وحديثاً اختلفوا فى ثبوت الجن ونفيه ؛ وفى النقل الظاهر عن أكثر الفلاسفة إنكاره ، وذلك لأن أبا على بن سينا : قال الجن حيوان يتشكل بأشكال مختلفة، ثم قال: وهذا شرح الاسم ؛ فقوله وهذا شرح الاسم يدل على أن هوائى هذا الحد شرح المراد من هذا اللفظ وليس لهذه الحقيقة وجود فى الخارج .

وأما جمهور أرباب الملل والمصدقين بالأنبياء فقد اعترفوا بوجود الجن واعترف به جمع عظيم من قدماء الفلاسفة وأصحاب الروحانيات ، و يسمونها الأرواح السفلية ، وزعموا أن الأرواح السفلية أسرع إجابة إلا أنها ضعيفة ، وأما الأرواح الفلكية ، فهى أبطأ إجابة إلا أنها أقوى .

واختلف المثبتون على قولين :

فنهم من زعم أنها ليست أجساماً ، ولا حالة فيها بل جواهر قائمة بأنفسها ، قالوا ولا يلزم من هذا تساويها لذات الإله ؛ لأن كونها ليست أجساماً ولا جسمانية سلوب والمشاركة فى السلوب لا تقتضى المساواة فى الماهية .

وقالوا : ثم إن هذه الذوات بعد اشتراكها فى هـذه السلوب أنواع مختلفه بالماهية كاختلاف ماهيّات الأعراض بعد اشتراكها فى الحاجة إلى المحل؛ فبعضها خيرة محبة للخيرات و بعضها شريرة محبة للشرور والآفات ، ولا يعرف عدد أنواعهم وأصنافهم إلا الله تعالى .

وقالوا : وكونها موجودات مجرّدة لا يمنع من كونها عالمة بالجزئيات قادرة على الأفعال ، وهذه الأرواح يمكنها أن تسمع وتبصر ، وتعلم الأحوال الجزئية وتفعل الأفعال وتعقل الأحوال المخصوصة .

ولما ذكرنا أن ماهياتها مختلفة لا جرم لم يبعد فى أنواعها أن يكون نوع منها قادراً على أفعال شاقة عظيمة تعجز عنها قوى البشر ، ولا يبعد أن يكون لكل نوع منها تعلق بنوع مخصوص من أجسام هذا العالم .

وكما أنه دلت الدلائل الطبية ، أى المذكورة فى علم الطب ، على أن المتعلق الأول للنفس الناطقة أجسام بخارية لطيفة ، تتولد من ألطف أجزاء الدم وهى المسمى بالروح القلبى والروح الحيوانى ، ثم بواسطة تعلق النفس للأرواح تصير متعلقة بالأعضاء التى تسرى فيها هـذه الأرواح لم يبعد أيضاً أن يكون

لكل واحد من هؤلاء الجن تعلق بجزء من أجزاء الهواء ، ويكون ذلك الجزء من الهواء هو المتعلق الأول لذلك الروح ، ثم بواسطة سريان ذلك الهواء فى جسم آخر كثيف يحصل لتلك الأرواح تعلق وتصرف فى تلك الأجسام الكثيفة .

ومن الناس من ذكر فى الجن طريقة أخرى ، فقال : هذه الأرواح البشرية والنفوس الناطقة إذا فارقت أبدانها ازدادت قوة وكمالا بسبب ما فى ذلك العالم الروحانى من انكشاف الأسرار الروحانية ، فإذا اتفق أن حدث بدن آخر مشابه لما كان لتلك النفس المفارقة من البدن ، فبسبب تلك المشاكلة ، يحصل لتلك النفس المفارقة تعلق مّا بهذا البدن وتصير تلك النفس المفارقة كالمعاونة لنفس ذلك البدن فى أفعالها وتدبيرها لذلك البدن ، فإن الجنسية علة الضم ، فإن اتفقت هذه الحالة فى النفوس الخيّرة سمى ذلك المعين ملكا ، وتلك الإعانة إلهاما ، وإن اتفقت فى النفوس الشريرة سمى ذلك المعين شيطانا ، وتلك الإعانة وسوسة .

ومنهم من زعم أنها أجسام ، والقائلون بهذا اختلفوا على قولين :

منهم من زعم أن الأجسام مختلفة فى ماهيتها إنما المشترك بينها صفة واحدة ، وهو كونها بأسرها فى الحيّز والمكان والجهة ، وكونها قابلة للأبعاد الثلاثة ؛ والاشتراك فى الصفات لا يقتضى الاشتراك فى الماهية ، وإلا يلزم أن تكون الأعراض كلها متساوية فى تمام الماهية مع أن الحق عند الحكماء أنه ليس للأعراض قدر مشترك بينها من الذاتيات ، إذ لو كان كذلك لكان ذلك المشترك جنسا لها ، وحينئذ لا تكون الأعراض التسعة أجناسا عالية بل كانت أنواع جنس ، فلما كان الحال فى الأعراض كذلك ، فلم لا يجوز أن يكون الحال فى الأجسام أيضاً كذلك ، فإنه كما أن الأعراض مختلفة فى تمام الماهية متساوية فى وصف عرضى ، وهو كونها عارضة لمعروضاتها ، فكذلك الأجسام مختلفة فى الماهيات ، متساوية فى الوصف العرضى المذكور ، وهذا الاحتمال لا دافع له أصلا ، فلما ثبت هذا الاحتمال ثبت أنه لا يمتنع فى بعض الأجسام اللطيفة الهوائية أن يكون مخالفا لسائر أنواع الهواء فى الماهية ، ثم تكون تلك الماهية تقتضى لذاتها علما مخصوصا ، وقدرة على أفعال عجيبة من التشكل ، بأشكال مختلفة ونحوه ، وعلى هذا يكون القول بالجن وقدرتها على التشكل ظاهر الاحتمال .

ومنهم من قال: الأجسام متساوية فى تمام الماهية ؛ والقائلون بهذا أيضاً فرقتان :

الأولى الذين زعموا أن البنية ليست شرطاً للحياة ، وهو قول الأشعرى وجمهور أتباعه ؛ وأدلتهم فى هذا الباب ظاهرة قريبة ، قالوا : لو كانت البنية شرطاً للحياة لكان إمّا أن يقوم بالجزأين حياة واحدة ، فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير ، وأنه محال ، وإما أن يقوم بكل جزء منها حياة على حدة ، وحينئذ فإما أن يكون كل واحد من الجزأين مشروطاً

بالآخر فى قيام الحياة فيلزم الدور ، أو يكون أحدهما مشروطا بالآخر فى قيام الحياة ، وبالعكس فيلزم الدور أيضا ، أو يكون أحدهما مشروطا بالآخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح ؛ أو لا يكون شىء منهما مشروطا بالآخر وهو المطلوب .

وإذا ثبت هـذا لم يبعد أن يخلق الله تعـالى فى الجواهر الفردة علما بأمور كثيرة ، وقدرة على أشياء شاقة شديدة ، وإرادة إليها ، فظهر القول بإمكان وجود الجن ، سواء كانت أجسامهم لطيفة ، أو كثيفة ، وسواء كانت أجرامهم صغيرة أو كبيرة .

الثانية : الذين زعموا أن البنية شرط للحياة ، وأنه لا بد من صلابة فى الجثـة حتى يكون قادراً على الأفعال الشاقة ، وهو قول المعتزلة ، وقالوا : لا يمكن أن يكون المرء حاضراً ، والموانع مرتفعة ، والشرائط من القرب والبعد حاصلة ، وتكون الحاسة سليمة ، ومع هذا لا يحصل الإدراك المتعلق بتلك الحاسة ، بل يجب حصول ذلك الإدراك حينئذ ، وإلا لجـاز أن يكون بحضرتنا جبال لا نراها ، وهذا سفسطة .

وقال الأشاعرة : يجوز أن يحصل ذلك الإدراك ، لأن الجسم الكبير لا معنى له إلا تلك الأجزاء المتألفة ، وإذا رأينا ذلك الجسم الكبير على مقدار من البعد فقد رأينا تلك الأجزاء ، فإما أن تكون رؤية هـذا الجزء مشروطة برؤية ذلك الجزء ، أو لا يكون ، فإن كان الأول لزم الدور لأن الأجزاء متساوية ، وإن لم يحصل هذا الافتقار فحينئذ رؤية الجوهر الفرد على ذلك القـدر من المسافة تكون ممكنة .

ثم من المعلوم أن ذلك الجوهر الفرد لو حصل وحده من غير أن ينضم إليه سائر الجواهر ، فإنه لا يرى ، فعلمنا أن حصول الرؤية عند اجتماع جملة الشرائط لا يكون واجباً بل جائزاً ، فعلى هذا قول المعتزلة بثبوت الملك والجن مشكل ، فإنهم إن كانوا موصوفين بالكثافة والصلابة فوجب عدم رؤيتهم مع أنه ليس كذلك ، فإن جمعا من الملائكة عندهم وعند الأشاعرة حاضرون أبداً ، وهم الحفظة والكرام الكاتبون ، ويحضرون أيضاً عند قبض الأرواح ، وقد كانوا يحضرون عند الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، وإن أحداً من القوم ما كان يرام ، وكذلك الناس الجالسون عند من يكون فى النزع لا يرون أحداً ، فإن وجب رؤية الكثيف عند الحضور فلم لا نراها ؟ وإن لم تجب الرؤية فقد بطل مذهبهم ، وإن كانوا موصوفين بالقوة الشديدة مع عدم الكثافة والصلابة فقد بطل مذهبهم .

وقولهم : البنية شرط للحياة ، إن قالوا : إنها أجسام لطيفة روحانية ، ولكنها للطافتها لا تقـدر على الأفعال الشاقة ، فهذا إنكار بصريح القرآن فإن القرآن دل على أن قوتها عظيمة على الأفعال الشاقة ، وبالجملة فالعلم فى الإقرار بالملك والجن مع هذه المذاهب عجيب ، هكذا فى التفسير الكبير[1] فى تفسير سورة

(١) تفسير الرازى ٨/٢٢١-٢٢٣

الجن ، ومايتعلق بهذا يجيء في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء .

وفي الينابيع قيل : العقلاء ثلاثة أصناف الملائكة والجن والإنس ، فالملائكة خلقت من النور ، والإنس خلق من الطين ، والجن خلق من النار ، فالجن خلقوا رقاق الأجسام ، بخلاف الملائكة والإنس .

وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم : الجن ثلاثة أصناف : فصنف لهم أجنحة يطيرون بها في الهواء ، وصنف حيات وكلاب ، وصنف يحلون ويظعنون[1] .

وفي الإنسان الكامل[2] : اعلم أن سائر الجن على اختلاف أجناسهم كلهم على أربعة أنواع :

فنوع عنصريون .

ونوع ناريون .

ونوع هوائيون .

ونوع ترابيون .

فأما العنصريون فلا يخرجون عن عالم الأرواح ، وتغلب عليهم البساطة ، وهم أشد قوة[3] ، سُمّوا بهذا الاسم لقوة مناسبتهم بالملائكة ، وذلك لغلبة الأمور الروحانية على الأمور الطبيعية السفلية[1] ، منهم ، ولا ظهور لهم إلا في الخواطر ، قال تعالى: « شَيَاطِينَ الإِنْسِ وَالْجِنِّ »[2] ، ولا يتراءون إلا للأولياء .

وأما الناريون فيخرجون من عالم الأرواح غالباً ، وهم متنوعون في كل صورة ، أكثر ما يفاجئون[3] الإنسان في عالم المثال ، فيفعلون به ما يشاءون في ذلك العالم ، وكيد هؤلاء شديد ؛ فمنهم من يحمل الشخص بهيكله فيرفعه إلى موضعه ؛ ومنهم من يقيم معه فلا يزال الرائي مصروعاً ما دام عنده .

وأما الهوائيون فإنهم يتراءون في المحسوس يقابلون الروح ، فتنعكس صورتهم على الرائي فيُصرع[4] .

وأما الترابيون فإنهم يلبسون الشخص ويضرّونه برائحتهم[5] ، وهؤلاء أضعف الجن قوة ومكراً ؛ انتهى .

فائدة : قد يطلق لفظ الجن على الملائكة والروحانيين لأن لفظ الجن مشتق من الاستتار ،

---

(١) الطبراني في الكبير والحاكم في المستدرك والبيهقي في الأسماء عن أبي ثعلبة الخشني

(٢) الإنسان الكامل ٢/١١١

(٣) في الإنسان الكامل : أشد الجن قسوة

(١) كلمة « منهم » ساقطة في الأصول

(٢) ١١٢ الأنعام ٦

(٣) في الأصول يناجون ،وما أثبتناه وارد في الإنسان الكامل

(٤) لفظ الإنسان الكامل : مقابلين للروح فتنعكس صورهم على الرائي فينصرع

(٥) في الإنسان الكامل : ويضرونه بترابهم

والملائكة والروحانيون لا يُرَوْن بالعينين فصارت كأنها مستترة من العيون ، فلهذا أطلق لفظ الجن عليها ، وبهذا المعنى وقع فى قوله [تعالى] : « وجعلوا لله شركاء الجنّ »[1] .

فائدة : قال أصحابنا الأشاعرة : الجن يرون الإنس لأنه تعالى خلق فى عيونهم إدراكاً ، والإنس لا يرونهم لأنه تعالى لم يخلق الإدراك فى عيون الإنس .

وقالت المعتزلة : الوجه فى أن الإنس لا يرون الجن أن الجن لرقّة أجسامهم ولطافتها لا يُرون ، ولو زاد الله فى أبصارنا قوة لرأيناهم كما يرى بعضنا بعضا ، ولو أنه تعالى كثّف أجسامهم وبقيت أبصارنا على هذه الحالة لرأيناهم أيضا ؛ فعلى هذا كون الإنس مبصراً للجن موقوف عندهم إما على ازدياد كثافة أجسام الجن أو على ازدياد قوة إبصار الإنس .

فائدة جليلة : الإنسان قد يصير جنا فى عالم البرزخ بالمسخ ، وهذا تعذيب وغضب من الله تعالى على من شاء ، كمن يمسخ فى الأمم السابقة والقرون الماضية قردة وخنازير ، إلا أنه قد رفع هذا العذاب عن هذه الأمة المرحومة فى عالم الشهادة ببركة النبى صلى الله عليه وآله وسلم إلا ماهو من علامات الساعة الكبرى فقد ورد فى الأحاديث الصحيحة أن يكون فى هذه الأمة مسخ وخسف وقذف عند القيامة ، وذلك أى مسخ الإنسان جنا فى البرزخ يكون غالبا فى الكفار والمؤمنين الظالمين المؤذين والزانين والمُغلمين سيما إذا ماتوا أو قتلوا على جنابة ، وكذا المرتدين غير تائبين إذا ماتوا غير تائبين ، وليس كل من كان كذلك يكون ممسوخا بل من شاء الله تعالى مسخه وعذبه .

والمسخ لايكون فى الصلحاء والأولياء أصلا ، وإن ماتوا على جنابة .

ويكون المسخ فى القيامة كثيراً كما ورد أن كلب أصحاب الكهف يصير بلعما[1] وبلعم يُجعل كلباً ، ويدخل ذلك فى الجنة ويُلقى هذا فى النار ؛ ومن هذا القبيل جَعْل رأس من رفع ووضع رأسه فى الصلاة قبل الإمام رأسَ حمار ؛ ومنه مسخ آخذ الرشوة ، وآكل الربا ، وواضع الأحاديث وأمثال ذلك كثيراً ، كذا فى شرح البرزخ لملاّ معين .

فائدة : اختلفوا هل من الجن رسول أم لا ؟ فقال الضحاك[2] : إن من الجن رسلا كالإنس بدليل قوله تعالى : (وإن من أمّةٍ إلاّ خلا فيها نَذِير)[3] وقوله

---

(1) ١٠٠ الأنعام ٦ . قال البيضاوى فى تفسير هذه الآية : وسماهم جنا لاجتنانهم تحقيراً لشأنهم .

(1) هو بلعم بن باعوراء من الكنعانيين قيل هو الذى أخبر الله عنه (فى آية ١٧٥ الأعراف ٧) أنه أتاه الآيات فانسلخ منها ومثله بالكلب . انظر فى تفسير الآية البيضاوى .

(2) فى الأصول : ضحاك ، والمراد الضحاك بن مزاحم الهلالى أبو القاسم ويقال أبو محمد الخراسانى لقى سعيد بن جبير وأخذ عنه التفسير واشتهر به توفى سنه ١٠٦ أو ١٠٥ ذكره فى تهذيب التهذيب .

(3) ٢٤ فاطر ٣٥

تعالى : (ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رَجُلاً)[1] الآية .

قال المفسرون فيه : استئناس الإنسان بالإنسان أكمل من استئناسه بالملك ، فاقتضى حكمة الله تعالى أن يجعل رسول الإنس من الإنس لتكميل الاستئناس فهذا السبب حاصل فى الجن فيكون رسول الجن من الجن .

والأكثرون قالوا : ما كان من الجن رسول البتة ، وإنما كان الرسول من بنى آدم ، واحتجوا بالإجماع [و] هو بعيد لأنه كيف ينعقد الإجماع مع حصول الاختلاف ؛ واستدلوا أيضاً بقوله تعالى : (إن الله اصطفى آدم ونوحا)[2] الآية : فإنهم اتفقوا على أن المراد بالاصطفاء النبوة ، فوجب كون النبوة مخصوصة بهذا القوم .

فائدة : لا يجب أن تكون كل معصية تصدر من إنسان فإنها تكون بسبب وسوسة الشيطان ، وإلا لزم التسلسل والدور فى هؤلاء الشياطين فوجب الانتهاء إلى قبيح أول ، ومعصية سابقة حصلت بلا واسطة وسوسة شيطان آخر .

ثم نقول : الشياطين كما أنهم يلقون الوسواس إلى الإنس فقد يوسوس بعضهم لبعض[3] ، فقيل : الأرواح إما ملكية وإما أرضية ، والأرضية منها طيبة طاهرة ومنها خبيثة قذرة شريرة تأمر بالمعاصى والقبائح وهم الشياطين .

ثم إن تلك الأرواح الطيبة كما تأمر الناس بالطاعات والخيرات ، فكذلك قد يأمر بعضهم بعضا بها ؛ وكذلك الأرواح الخبيثة كما تأمر الناس بالمعصية كذلك يأمر بعضهم بعضا بها .

ثم إن صفات الطهر كثيرة وصفات الخبث أيضاً كذلك ، وبحسب كل نوع منها طوائف من البشر وطوائف من الأرواح الأرضية ، وبحسب تلك المجانسة والمشابهة ينضم الجنس إلى جنسه ، فإن كان ذلك من باب الخير كان الحامل عليه ملكاً يقوّيه ، وذلك الخاطر إلهاماً ، وإن كان من باب الشر كان الحامل عليه شيطاناً يقوّيه وذلك الخاطر وسوسة ، فلا بد من المناسبة ، ومتى لم يحصل نوع من أنواع المناسبة بين البشرية وبين تلك الأرواح لم يحصل ذلك الانضمام بالنفوس البشرية ؛ هكذا يستفاد من التفسير الكبير فى تفسير سورة الجن والأنعام والأعراف .

فائدة : [واختلف فى حكم الجن هل هم فى الجنة أم فى النار ؟ . . . والاتفاق على أن كفارهم فى النار ، وأما المؤمنون فهم بمنجاة من عذاب النار فى قول أبى حنيفة رحمه الله ، ولكنهم لا يدخلون الجنة بل يفنون كالعجماوات ، وفى قول آخر : أنهم يدخلون

---

(١) ٩ الأنعام ٦
(٢) ٣٣ آل عمران ٣
(٣) فى الأصول : بعضا .

الجنة](١) كذا فى الينابيع .

(الجنة) بالفتح بمعنى بيشت : [والسبعية يريدون بالجنة راحة البدن من الواجبات الشرعية ، كما سيجيء ذلك فى فصل العين المهملة من باب السين المهملة](٢) .

(جنة الأفعال) : هى الجنة الصورية من جنس المطاعم اللذيذة والمشارب الهنيئة والمناكح البهيّة ثواباً للأعمال الصالحة ، وتسمى جنة الأعمال وجنة النفس ، كذا فى اصطلاحات الصوفية لكمال الدين بن أبى الغنائم .

(جنة الوراثة) هى جنة الأخلاق الحاصلة بحسن متابعة النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، كذا أيضاً فيها .

(جنة الصفات) هى الجنة المعنوية من تجلّيات الصفات والأسماء الإلهية ، وهى جنة القلب ، كذا أيضاً فيها .

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« اختلاف كرده اند در حكم پريان كه در بهشت باشنديا در دوزخ هرچه كافران اند در دوزخ باشنديا باتفاق وهرچه مومن اند بقول ابى حنيفه رح از دوزخ برهندو در بهشت در نيايند ونيست كردن مثل حيوانات ديكر .

وبقول ديكر در بهشت در آيند » .

(٢) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« بهشت وسبعيه ازين اراده ميكنند راحت ابدان از تكليفات شرعيه چنانچه خواهد آمد در فصل عين مهمله از باب سين مهمله » .

(جنة الذات) هى من مشاهدة جمال الأحدية وهى جنة الروح ، كذا أيضاً فيها .

(الجُنُون) بالضم لغة بمعنى: [ذهاب العقل وتكاثر الشجر والعشب ؛ والجنة بالكسر طائفة من الجن ، والجن بالكسر الملائكة](١) كذا فى المنتخب .

قال الأصوليون : الجنون بمعنى اختلال القوة المميّزة بين الأمور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بأن لا يظهر آثارُها ، ويتعطل أفعالُها ، إمّا لنقصان جُبِل عليه الدماغ فى أصل الخلقة ، وإما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط وآفة ، وإما لاستيلاء الشيطان عليه ، وإلقاء الخيالات الفاسدة إليه بحيث [يفرح](٢) ويفزع من غير ما يصلح سبباً ، وهو فى القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القُدْرة ، ولذا عُصم الأنبياء عليهم السلام عنه ، لكنهم استحسنوا أنه إذا لم يمتد(٣) لا يُسقط لعدم الحرج ، وإن شئت التوضيح فارجع إلى التلويح والتوضيح(٤) .

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« بمعنى ديوانه شدن ودر از شدن وانبوه شدن درخت وكياه وپرى وكويند كه نوعى از ملائكه است »

(٢) ساقطة من الأصول

(٣) بناء على أن الجنون إما ممتد وغير ممتد ، فالممتد مطلقا مسقط العبادات وغير الممتد إن كان طارئا فليس بمسقط لإلحاقه بالنوم والإغماء فى كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج فى إيجاب القضاء .

(٤) التلويح والتوضيح ٢/١٦٣ .

(الجنون المطبق) بكسر الموحدة المخففة لغــة : المستوعب .

وشريعة عند أبي‌حنيفة (رح) : المستوعب شهرا ، وبه يفتى .

وعند أبي يوسف (رح): المستوعب أكثر السنة.

وعند محمد (رح) :المستوعب سنة كاملة ، كما في الصغرى وهو الصحيح كما في الـكافي وغيره ، كذا في جامع الرموز[١] في كتاب الوكالة في فصل الوكيل بالخصومة والقبض .

وفي البرجندى : حد المطبق شهر عند أبي يوسف (رح) ؛ وعند الأكثر أكثر من يوم وليلة ، وقيل : ستة أشهر ، انتهى .

(الجنون السُبُعى) عند الأطباء هو الجنون الذى معه حركات ردّية ومنه داء الـكلب فإنه الجنون السبعى الذى يكون معه غضب مختلط بلعب وعبث فاسد ، ومختلط باستعطاب ؛ ويرادف الجنون السبعى المانيا[٢] ، كما يفهم من الموجز .

وفي بحر الجواهر أن المرادفة المذكورة بالمعنى اللغوى وأما اصطلاحا فالمانيا اسم لما سوى داء الـكلب من الجنون السبعى .

(الاجتباء) : [بياء موحدة مصدر أجنبي من باب افتعل بمعنى الاختيار والاصطفاء كما في المنتخب وفي اصطلاح السالـكين هو أن يخص الحق تعالى عبده بفيض مخصوص من نعمه من غير سعى يبذله ، ولا يحصل هذا إلا للأنبياء والشهداء والصديقين ، ويسمون الاصطفاء الخالص اجتباء إذ لا تشو به شائبة بوجه من الوجوه][١] كذا في مجمع السلوك في بيان التوكل .

(الجريان) بفتح الجيم وسكون الراء المهملة في اللغة بمعنى : [جريان المـاء][٢] كما في الصراح .

وفي اصطلاح النحاة يستعمل لمعان : جريان الشيء على مايقوم به مبتدأ ، أوموصوفا أو ذا حال أوموصولا أو متبوعاً ؛ وجريان‌اسم الفاعل على الفعل أي‌موازنته إياه في حركاته وسكناته ؛ وجريان المصدر على الفعل أي تعلقه به بالاشتقاق ، كذا في غاية التحقيق في تعريف المصدر .

(المجرى) بفتح الميم على أنه اسم ظرف من

---

(١) جامع الرموز ٣/٠٤٠ .
(٢) اللفظ من أصل يونانى .

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :
« بياى موحده مصدر است از باب افتعال بمعنى بركزيدن كما في المنتخب .
ودر اصطلاح سالـكان عبارتست از آنـكه حق را بنده را بفيض مخصوص كرده تندكه ازآن نعمتها بى سعى بنده را حاصل آيد وآن جز پيغامبران وشهداء وصديقا زانبود .
واصطفاء خالص اجتبائيرا گويند كه در ان هيچ وجهى از وجوه شائبه نباشدى » .

(٢) عبارة فارسية في الأصل نصها :
« رافتن آب » .

الجريان ، عند أهل القوافى ، حركة الروى ، كما فى عنوان الشرف ، إلا أن هذه الحركة فى القوافى الفارسية لا تظهر إلا بالإضافة إلى الرديف ، مطلقة كانت القوافى أو مقيدة كما فى جامع الصنائع [شعر : إننى أيها الزاهد قد سلكت طريق شرب الخمر ، لأن حرارة السكر تطهر الجسم من أدرانه] .

فكسر التاء فى « برستى » ، « وهستى » وهستى يسمى مجرى ، ولا بد من مراعاة تكرار المجرى فى القوافى الفارسية والعربية ، ووجه تسميته مجرى كونه حركة للروى ، وهذه الحركة مشابهة للمجرى حيث إن صوت التاء لا ينطلق ولا يبلغ حرف الوصل فسموه بالمجرى على سبيل التشبيه][1] كذا فى منتخب تكميل الصناعة .

وعند الأطباء : هو تجويف فى باطن العضو حاو بشىء متحرك أى نافذ من عضو إلى عضو آخر وجمعه المجارى .

وبجارى النَّفَس عندهم هى قصبة الرئة وشعبها والشريان الوريدى كذا فى بحر الجواهر ، وقد سبق أيضاً فى لفظ التجويف فى فصل الفاء من هذا الباب.

وأمراض المجارى تجىء فى لفظ المرض فى فصل الضاد المعجمة من باب الميم .

(مجرى الشمس) : هو دائرة البروج ، كما يجىء فى فصل الراء المهملة من باب الدال المهملة .

(المُجْرَى) : بضم الميم على أنه اسم مفعول من الإجراء فى الاصطلاح القديم للنحاة ، هو اسم للمنصرف ، كما أن غير المجرى اسم لغير المنصرف ، كذا فى فتح البارى[1] ، شرح صحيح البخارى فى كتاب التفسير عند شرح قوله تعالى : (سلاسلا وأغلالا) و بعضهم لم يجرها أى لم يصرفها .

وهو اصطلاح قديم ، يقولون للاسم المصروف مجرى ، انتهى .

ووجه التسمية ظاهر ؛ وسيبويه يسمى الحركات بالمجارى ، كذا فى التفسير الكبير ، فى تفسير التعوذ .

(مجاراة الخصم ليعثر) بأن يسلّم بعض مقدماته حيث يراد تبكيته وإلزامه كقوله تعالى : (إن أنتم إلا بشرٌ مثلنا تريدون أن تصدُّونا عما كان يعبُدُ آباؤنا فأتونا بسلطان مبين . قالت لهم رسلُهم إن

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

«شعر فارسى :

من اى زاهدازان ورزم طريق مى پرستى را
كه سوزدآتش مستى خس وخاشاك هستى را

كسرتاى پرستى وستى وهستى مجرى است ورعايت تكرار مجرى درقوافى پارس وعربى واجب است . ووجه تسمية آنست كه مجرى بمعنى محل وقتن است واين حركت مشابه مجرى ست بجهت آنكه صوت تا ازودر نميگذ رد وبحرف وصل نمير سدپس اورا بر سبيل تشبيه مجرى نام كردند »

(١) فتح البارى ٢٨٤/٨

نحن إلا بشر مثلكم) الآية[1] ، فقولهم (إن نحن إلا بشر مثلكم) فيه اعتراف الرسل بكونهم مقصورين على البشرية ، فكأنهم سلموا انتفاء الرسالة عنهم ، وليس مرادا بل هو مجاراة الخصم ليعثر ، فكأنهم قالوا ما ادعيتم من كوننا بشراً حق لا ننكره ، ولكن هذا لا ينافي أن يَمُنّ الله تعالى علينا بالرسالة ، كذا في الإتقان[2] ، والمجاراة بمعنى [المسايرة] ، كما في الصراح ، ووجه التسمية أظهر.

(الجِزْية) : بالكسر وسكون الزاء المعجمة هي المال الذي يوضع على الذمي ، ويسمى بالخراج وخراج الرأس ، كذا في جامع[3] الرموز .

(الجزاء) : بفتح وتخفيف الزاي في اللغة [المكافأة] كما في الصراح .

وفي اصطلاح النحاة : هي جملة عُلقت على جملة أخرى مسمّاة بالشرط ، ويجيء في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة .

وكلم المجازاة عندهم : هي كلمات تدل على كون إحدى الجملتين جزاء للأخرى ، فالمجازاة بمعنى الشرط والجزاء كإن ولو ، وإذا ، ومتى ، ونحوها ، كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية .

(١) ١٠-١١ إبراهيم ١٤

(٢) الإتقان ٢/١٣٧

(٣) جامع الرموز ٤/٥٠٩

(الجِلاء) [بالكسر الكحل ، وبياض النهار ، وفي اصطلاح الصوفية الجلاء ظهور الذات القدسيه لذاته في ذاته في تعييناته][1] ، كذا في كشف اللغات .

(الجالي) : عند الأطباء دواء يجرّد الرطوبة اللزجة عن مسام العضو كالعسل ، كذا في الموجز .

(المجالي) الكلية ، والمطالع ، والمنصّات هي مظاهر مفاتيح الغيوب التي انفتحت بها مغالق الأبواب المسدودة بين ظاهر الوجود وباطنه ، وهي خمسة :

الأول : هو مجلى الذات الأحدية ، وعين الجمع ومقام « أو أدنى » والطامة الكبرى ومجلى حقيقة الحقائق ، وهو غاية الغايات ونهاية النهايات .

الثاني : مجلى البرزخية الأولى ومجمع البحرين ومقام قاب قوسين وحضرة جمعية الأسماء الإلٓهية.

الثالث : مجلى عالم الجبروت وانكشاف الأوراح القدسية .

الرابع : مجلى عالم الملكوت والمدبرات السماوية والقائمين بالأمر الإلهي في عالم الربوبية .

الخامس : مجلى عالم الملك بالكشف الصوري

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :
« رد سرمه وورشنائى ودر اصطلاح صوفية جلال ظهور ذات قدسية است لذاته في ذاته في تعيناته » .

وعجائب عالم المثال ، والمدبرات الكونية فى العالم السفلى ، كذا فى اصطلاحات الصوفية .

(التجلى) فى اللغة بمعنى الظهور .

وعند السالكين : عبارة عن ظهور ذات الله وصفاته ، وهذا هو التجلى الربانى وتجلى الروح أيضاً .

قال فى مجمع السلوك: [التجلى عبارة عن ظهور ذات الألوهية وصفاتها، وللروح أيضاً تجلى ، و بما تجلت صفات الروح مع ذات الروح فيظن السالك أن هذا تجلى الحق، وعندئذ لا بد من المرشد للخلاص من الهلاك ، والفرق بين التجلى الروحانى والتجلى الربانى أن التجلى الروحانى يؤدى إلى اطمئنان القلب ، ولكنه لا يتخلص من شوائب الشك والريب ، ولا يحصل له التذوق الكامل للمعرفة ، وأما تجلى الحق سبحانه وتعالى فبخلاف ذلك ، والفرق الثانى أن التجلى الروحانى مدعاة إلى الغرور والعجب .

والطلب والاحتياج فيه نقصان ، وأما تجلى الحق فيظهر فيه خلاف ذلك ، فالوجود فيه يصير فناء ، والطلب فيه يزيد الشعور بالخوف والاحتياج .

وتجلى الحق على نوعين : تجلى الذات وتجلى الصفات وكل منهما على أنواع ذكرت بالتفصيل فى كتب السلوك مثل مرصاد العباد ، وأساس الطريقة فيقول الشيخ (دستكير شيخ مينا) رحمه الله إن هناك فرقا دقيقا جداً بين المشاهدة والمكاشفة والتجلى بحيث لا يستطيع كل سالك التميز بينها .

وجاء فى مرصاد العباد أن المشاهدة تكون بدون تجلى و بتجلى ، والتجلى يكون بلا مشاهدة و بمشاهدة ، فإذا كان التجلى من صفات الجمال فهو بمشاهدة ، و إذا كان من صفات الجلال فهو من غير مشاهدة ، إذ المشاهدة من باب المفاعلة تستلزم اثنين ، وتجلى صفات الجلال يقتضى رفع الاثنينية ، و إثبات الوحدة، أما المشاهدة والتجلى فلا تكونان من غير مكاشفة وتكون المكاشفة بلا مشاهدة وتجل تم كلامه ، وهذا كلام مقبول ، ولكنى أرى أن المشاهدة بدون تجل أمر عسير ، لأن التجلى عبارة عن ظهور ذات الألوهية وصفاتها ، فلا جرم أن المشاهدة لا تكون من غير تجلى][1] ، انتهى كلام مجمع السلوك .

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« تجلى عبارتست ازظهور ذات وصفات الوهيب وروح رانيز تجلى بودكاه باشدكه صفات روح بازات روح تجلى كند سالك پنداردكه اين تجلى حق است درين محل مرشد بايدتا ازهلاكت خلاص يابد .

وفرق ميان تجلى روحانى وربانى آنستكه از تجلى روحانى آرام دل پديدآيد واز شوائب شك وريب خلاص نيابد وذوق معرفت تمام ندهد . وتجلى حق سبحانه تعالى بخلاف اين باشد . وديكرآنكه از تجلى روحانى غرور وپندار آيد ، ودرو طلب ونياز نقصان شود واز تجلى حقانى برخلاف آن ظاهر آيد هستى به نيستى بدل شود ود وطلب ونياز بيفزايد .

وتجلى حقانى بردو نوع است تجلى ذات وتجلى صفات وهريك ازين هررو متنوع است .

وفى الإنسان الكامل(١) : اعلم بأن الحق تعالى إذا تجلّى على العبد سمّى ذلك التجلى بنسبته إلى الحق سبحانه وتعالى شأنا إلهيًا ، و بنسبته إلى العبد حالا ، ولا يخلو ذلك التجلى من أن يكون الحاكم عليه اسما من أسماء الله تعالى أو وصفا من أوصافه ، فذلك الحاكم هو المتجلى(٢) ، و إن لم يكن له وصف أو اسم ممّا بأيدينا من الأسماء والصفات الإلهية فحال اسم ذلك الولى المتجلى عليه هو عين الاسم الذى تجلى به الحق عليه ، وذلك معنى قوله عليه السلام : « إنه سيحمده يوم القيامة بمحامد لم يحمده بها من قبل » وقوله : « اللهم إنى أسألك بكل اسم سمّيتَ به نفسك واستأثرت به فى غيبك(٣) ، فالأسماء التى سمّى(٤) بها نفسه هى التى نبهنا عليها بأنها أسماء أحوال المتجلى عليه » .

ومعنى قوله : « أسألك وأدعوك » هو القيام بما يجب عليه من آدب ذلك المتجلى وهذا لا يعرفه إلا من ذاق هذا المشهد ، انتهى . [وجاء فى كشف اللغات أنه ورد فى شرح الفصوص أن أهل الملة قد علموا خبر الرسول لأمته كما جاء فى الصحيح . وهو أن الحق يتجلى يوم القيامة فى الخلق فى صورة منكرة فيقول أنا ربكم الأعلى ، فيقولون ، نعوذ بالله منك ، فيتجلى فى صورة عقائدهم فيسجدون له ، إذن فالحق حين يظهر يظهر فى صور محدودة ، وقد نطق الكتاب بذلك فى قوله تعالى : « هو الظاهر والباطن » فعلم العارف من هذا أن الله لا يتجلى بصور منكرة اللهم إلا إذا ظهر تجليا ، وهذا تمهيد للوجود المسمى باسم النور وهذا معناه وجود ظهور الحق بصور أسمائه فى الأكوان وأسماء صوره الإلهية وهذا هو ظهور نفس الرحمن . شعر فارسى فى الأصل ترجمته :

كل الأشياء موجودة بهذا النفس لأن هذا النفس فى الكل ومنه خزانة كل جود](١) . انتهى كلامه

= در كتب سلوك مثل مرصاد العباد وأساس الطريقة بتشرح مذكور است . پير وستگير شيخ مينا رح ميفرمايد كه ميان مشاهده ومكاشفه وتجلى فرقى سخت باريكست هر سالكى نتواند كه فرقى كند . أما آنكه درمرصاد العباد ميگويد كه مشاهدة بے تجلى وبا تجلى باشد وتجلى چون تجلى از صفات بے مشاهدة وبا مشاهدة باشد جمال با مشاهده بود وچون از صفات جلال باشد بى مشاهده كه مشاهدة ازبان مفاعله است اثنينيت را مخواهد وتجلى صفات جلال رفع اثنينيت را اقتضا كند واثبات وحدت اما مشاهده وتجلى بى مكاشفه نبود ومكاشفة باشد كه بى مشاهده وتجلى بودتم كلامه نيك ميگويد ليكن نزد من بودن مشاهده بى تجلى مشكل من نمايد تجلى عبارت از ظهور ذات وصفات الوهيت است پس لاجرم مشاهده بى تجلى نبود »

(١) الإنسان الكامل ١٠٦/١

(٢) عبارة الإنسان الكامل اسم ذلك التجلى

(٣) فى الإنسان الكامل فى علم الغيب عندك

(٤) فى الأصول سماها

---

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« ودر كشف اللغات ميگويد كه در شرح فصوص مذكور است كه همه اهل دين خبر كرده اند مرامت خودرا چنانكه در صحيح آمده است إن الحق يتجلى يوم القيامه فى صورة منكرة فيقول أنا ربكم الأعلى فيقولون نعوذ بالله منك فيتجلى فى صورة عقائدهم فيسجدون له پس وقتيكه حق ظاهر باشد بصورتهاى محدرد وكتاب ناطق است بدنيكه هو الظاهر والباطن =

(التجلي الشهودي) هو ظهور الوجود المسمى باسم النور ، وهو ظهور الحق بصور أسمائه فى الأكوان التى هى صورها ، وذلك الظهور هو نفس الرحمن الذى يوجد به الكل ، كذا فى اصطلاحات الصوفية .

(الجناية) بالكسر وتخفيف النون فى الأصل أخذ الثمر من الشجر ، نُقلت إلى إحداث الشر ثم إلى الشر ثم إلى فعل محرّم كما أشير إليه فى المغرب(1) .

وفى الخزانة : الجناية كل فعل محظور يتضمن ضرراً ، وهى : إما على العِرْض ويسمى قذفاً أو شتما أو غيبة ؛ وإما على المال ، ويسمى غصبا أو سرقة أو خيانة ؛ وإما على النفس ، ويسمى قتلا أو صلبا أو إحراقاً أو خنقا ، وإما على الطَرْف ويسمى قطعاً أو كسراً أو شجا أو فقأً .

وقيل : هى اسم لكل فعل محرّم شرعاً ، لكن فى عرف الفقهاء خصت بما يكون فى النفس والطرف ، هذا خلاصة ما فى جامع(2) الرموز والبرجندى .

= پس حاصل عد علم مر عارف را بدين معنى كه ظاهر بدين صورتها نيست مكر تجلى وآن تمهيد وجود است كه مسمى است باسم النور وآن يعنى وجود ظهور حق است بصور أسماء در أكوان وأسماء صور الهيه اند وآن ظهور نفس الرحمن است .

شعر :

همه اشياء باين نفس موجود
كويا همست اين خزانهٔ همه جود »

(1) المغرب ٩٧
(2) جامع الرموز ٢/٣٣٢

مَطْبَعَةُ السَّعَادَةِ
ميدان احمد ماهر باشا (باب الخلق سابقا)
١٢ شارع الجداوي ت ٧٩٤٧٩ ص . ب ٨٠٠٧٨

Our heritage

kashaf issttilahat al funun

By

Mvhammadly Aly Al Faivki Al Tahanwy

(Diedin The Twelueih Century. H)

Edited By

Dr. Lutfi Abdul Badi

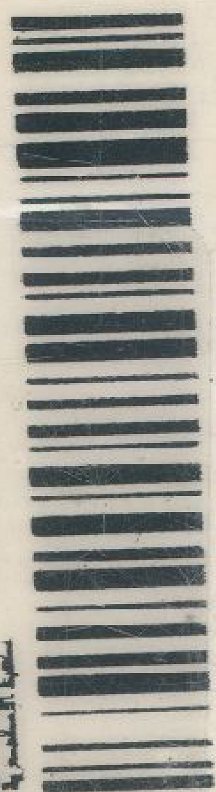
Peasian Text

Traustated By

Dr. Abdul Na'im M. Hassanein

Revised By

Amin Al khuli



Ministry of Culture and Nationdl Gaidonee
Egyptien General Organiztion
For Editing Trcnslating, Printing and Puplisbing

Editeurs : Imprimerie Al Nahda
Al misria
9 - Rue Adly - Le Caire